НАРОДОЗНАВЧІ ЗОШИТИ

2'97



ЗМІСТ ч. 2(14) за 1997 рік

Народознавчі Зошити
Двомісячник Інституту народознавства Національної Академії Наук України
Виходить з січня 1995 року у м. Львові.
Реєстраційний N 232 Серія ЛВ
Підписано до друку 15.04.97р.
Формат 60x84/8. Друк офс. Папір офс.
Умовн.-др. арк.3,72. Умовн.-фарб. відб.3,84.
Обл.-вид. арк.3,9. Наклад 500 прим. Зам. N1696.
Віддруковано з діапозитивів в обласній книжковій друкарні, 290000, Львів, вул. Пекарська, 11.
Адреса редакції: 290000 м. Львів-центр, проспект Свободи,15. Інститут народознавства НАН України

1 сторінка обкладинки: Свячення пасок у Космачі (Гуцульщина). 4 сторінка обкладинки: Сільська сім'я біля хати в с. Рошнів Товмацького повіту. Фото 1920-их рр. Із збірки бібліотеки ІН НАН України.

Інститут народознавства Національної Академії наук України

НАРОДОЗНАВЧІ ЗОШИТИ

THE ETHNOLOGY NOTEBOOKS

двомісячник. 1997. зошит 2(14). березень-квітень.

Статті

Степан ПАВЛЮК

ПОДВИЖНИК НАЦІОНАЛЬНОЇ НАУКИ

Stephan PAVLIUK. The Champion of National Science.

Народна традиційність для українського етносу впродовж багатьох століть, а особливо в гнітючий період російсько-радянської дійсності виступала сутнісним явищем самоідентичності і водночас етнічної незнищенності. Якраз традиційна культура, як органічна сфера буття, виконувала неоціненну психологічну і суспільну роль утвердження своєї етнокультурної особливості і спільності етногенези. Проти цього етнофеноменального явища була спрямована потужна ідеологічна сила московської держави. З агонічною поспішністю комуністичні модельєри підготували навіжену ідею, зміст якої полягав у знищенні націй шляхом створення аморфної спільності – радянського народу.

По-різному уникали нищівної сили більшовицької ідеології, оберігаючи національні святині і традиції, діячі різних сфер суспільного життя, яких ніколи не покидали почуття національної гідності. До числа тих, хто міг хоч дечим зменшити руйнівний вплив комуністичного опричництва на українську історію і культуру, відноситься цікава, неординарна постать професора Юрія Гошка.

У 1958 р. молодий вчений, який щойно захистив дисертацію кандидата історичних наук, очолив невеликий колектив Музею етнографії та художнього промислу Академії наук України, у стінах якого були зібрані пам'ятки народної культури і промислів українців; з унікальними колекціями годинників, фарфору, скла, коптських тканин, зразків європейських меблів тощо, призбирані і збережені дбайливими руками не одного покоління української інтелігенції кінця XIX – початку XX ст. Усе це дивовижне національне багатство таїло в собі водночас натхнення майстра і національних подвижників Івана Франка, Михайла Грушевського, Осипа Роздольського, Осипа Маковея, Володимира Гнатюка, Володимира Кубійовича, Володимира Шухевича, Володимира Кобільника і ще великого числа одержимих народною культурою діячів. Наукове Товариство ім. Тараса Шевченка заклало основу українського етнографічного музейництва, як неодмінну вимогу збереження історичної пам'яті народу через сферу його матеріального творення.

Важливо було не допустити фізичного руйнування пам'яток непередбачуваною напастю ідеологічної істерії пролеткультівства, перед хижацьким натиском якої усе гинуло. Навіть віч-

ність була під загрозою. Гошко усвідомлював усю складність ситуації. Згодом, через довгі десятиліття, стане зрозумілою тактика директора Музею – особливо не наполягати на безпосередньому пропагуванні неповторності пам'яток народної культури, а заглибитись у наукове дослідження української традиційної культури.

Це зовсім не означало, що музейницька робота була відкладена, чи принаймні, на неї звертали менше уваги. Просто вважали за доцільне не робити багато галасу. Музейні колекції за різними групами пам'яток вимагали докомплектації з різних реґіонів України.

Збір музейних експонатів став одним з важливих напрямів, який органічно поєднувався з розгортанням наукової програми. Систематичні етнографічні експедиції у різні куточки України, а щонайбільше в своєрідний історико-культурний карпатський масив, за задумом молодого директора, дозволять виявити, зафіксувати народно-традиційні явища, які, внаслідок колективізації сільського життя, зазнавали значних деформацій. Масовий збір музейних пам'яток, формування рукописного фонду, підготовка наукових досліджень завуальовувалось темою-прикриттям про вивчення соціалістичних змін в культурі і побуті українського села.

По суті, невеликий академічний колектив повернув до життя етнографічне дослідництво, яке згасло із еміграцією і припиненням діяльності НТШ. Принаймні, згуртовані Ю.Гошком здібні молоді вчені активно, з великим завзяттям охоплюють різні напрями традиційної і професійної культури українців. Домінуючий принцип діяльності Музею полягав у якомога повнішій фіксації традиційних явищ культури. Ю.Гошко не відмовився від цієї методичної засади впродовж свого тривалого дослідницького життя. Він буде все більше переконуватися у правильності вибраної творчої стратегії. І не помилиться.

У короткому часі експедиційна робота принесе вагомі результати – сотнями експонатів поповняться фонди Музею, а польовий етнографічний матеріал ляже в основу монографій з різних ділянок народного мистецтва і промислів.

Вийдуть у світ наукові праці Антона Будзана "Різьба по дереву в західних областях України" (1960 р.), Л.Сухої "Художні металеві вироби українців Східних Карпат другої половини XIX – початку XX ст." (1959 р.), Катерини Матейко "Народна кераміка західних областей Української РСР XIX-XX ст." (1959 р.), В.Рожанківського "Українське художнє скло" (1959 р.), Л.Долинського "Український художній фарфор" (1964 р.) та ряд інших.

Директор Музею Юрій Гошко сповна використав хрущовське потепління в суспільстві, пов'язане з розкриттям репресивного сталінського режиму, активізувавши збір польових етнографічних відомостей, задумавши підготувати цілий корпус реґіональних історико-етнографічних досліджень, монографічних праць з окремих ділянок традиційної культури.

У той же час сам працює над монографією, яка викличе широкий науковий і політичний резонанс. Деякі польські вчені організують справжню кампанію критики окремих положень дослідження Юрія Гошка "Населення Українських Карпат XV-XVIII ст.: Заселення. Міграції. Побут" (1976). Книга була з обуренням сприйнята прихильниками так званої волоської колонізації Карпат. Адже стиль монографії не мав нічого спільного з голослівною навколонауковою декларативністю, а висновки щодо генези заселення карпатських схилів, їх господарського освоєння та етнічної української приналежності гірських поселенців базувались на значному архівному фактажі. У такий спосіб вчений відстоював національні інтереси, хоч у суспільстві панувала сусловсько-брежнівська ідеологічна доктрина злиття націй.

Тоді ж виходять в світ прекрасні наукові праці вчених Музею, зокрема Мар'яна Мандибури про полонинське господарство гуцулів, Євгенії Сявавко про етнопедагогіку в Україні, Неоніли Здоровеги про весільну обрядовість, Таїсії Гонтар про традиційне харчування в Карпатах. Історіографічні дослідження виходять з-під пера Романа Кирчіва "Етнографічне дослідження Бойківщини" та Зоряни Болтарович "Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст." тощо. У мистецтвознавстві Павло Жолтовський розгортає наукову програму вивчення середньовічного українського малярства. Свою відверто національну спрямованість роботи установи Юрій Гошко делікатно прикриває дослідженнями про соціалістичні перетворення у побуті колгоспного селянства, про нові обряди тощо.

Довго виношувалась наукова ідея підготовки синтетичних праць про кожну з етнографічних груп українців Карпат. Проламати ідеологічну сторожу марксизму-ленінізму було непросто. Та Юрій Гошко і в цій ситуації знаходить вихід. У США українська діаспора видає книгу "Бойківщина". Отже, ідею можна зреалізувати на існуючому принципі протистояння: ми – вони. "Вони" видали книгу, у якій можливі перекручення

радянської дійсності, а "ми" видамо максимально правдиву працю про бойків тут. І це спрацювало. Так побачила світ колективна монографія "Бойківщина", згодом – "Гуцульщина", дві книги з етнографії Полісся тощо.



Викликає захоплення другий принцип його діяльності як керівника установи, який стосувався мобілізації кадрів. Тільки Ю.Гошкові відомо, як йому вдалося відстояти Антона Будзана, прекрасного вченого, виходця із священичої родини, його дружину Катерину Матейко, а потім залучити до праці проскрибованого обкомом компартії Романа Кирчіва. Його наполегливості вистарчало, щоб відстояти особистість, якщо та особистість була одержима науковою працею. Він помічав роботящих.

Збагнути стиль поведінки Юрія Гошка було зовсім неважко. Йому не властиві складні конструкції, за якими могла приховуватись нечесність. Його характеризує імпульсивна відвертість і відкритість, майже за принципом: що відчуваю, те й висловлюю. Ю.Гошка шанували і шанують як колишнього і довготривалого керівника установи, і як вченого.

Усім відомі зусилля Юрія Гошка, покладені на те, щоб відстояти Музей як академічну установу, а потім ще й перевести із статусу Музею у Львівське відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. Максима Рильського НАН України. Він цього домігся, бо не хотів втрачати вагомі наукові здобутки цікавого творчого колективу, який сам згуртував, виплекав.

Ніхто не зможе заперечити того факту, що старанням професора Ю.Гошка в Україні було створено академічну установу, якій під силу виконати сучасні наукові програми. Багаторічна діяльність Міжнародної Комісії з вивчення культури населення Карпат і Балкан, в якій беруть участь сім держав Карпатського етнокультурного масиву, підтверджує цей її науковий статус.

Професорові Юрію Гошку виповнюється 80 років. Зате ніхто не помічає в ньому наукової втоми, збайдужіння до інтересів Інституту. Навпаки, звільнений від щоденної рутини керівника, вчений максимально зосередився на дослідженні важливих наукових проблем, зокрема, звичаєвого права в Карпатах, промислах і торгівлі в цьому реґіоні. Нещодавно вийшла друком (1991 р.) праця про промисли і торгівлю, а іншу книгу про звичаєве право чекаємо в цьому році. Якраз це дослідження своєю доказовістю засмутить багатьох прихильників лженаукової версії про волоську колонізацію Карпат. Опоненти змушені будуть скласти зброю.

Сьогодні можемо говорити про Гошкову етнографічну школу, оцінюючи його метод і стиль наукових програм, методологічні підходи, ставлення до співпрацівників і відповідальність у підготовці кадрів. Адже декілька десятків вчених стали кандидатами і докторами наук, кожен з яких випустив у світ по декілька монографій. Високо оцінюється його науковий метод синтетичного вивчення окремих етнографічних реґіонів – Бойківщини, Гуцульщини, Лемківщини, Полісся тощо.

Професор Ю.Гошко виявився постаттю, яка зуміла органічно з'єднати епохи: продовжити набутки ентешівців, доповнити українську етнографічну науку новими стильовими ознаками і методичними науковими підходами.

Йому уже 80-ть! Але Він на творчій дорозі не хоче спочинку. Ще не все доведено. Й усі ми, Ваші учні, мріємо йти з Вами нескінченно довго і творчо!

Многая Літ Вам, Професоре!

Статті



Степан МАКАРЧУК

ГАЛИЦЬКИЙ УКРАЇНЕЦЬ XX СТОЛІТТЯ (До 80-річчя з дня народження професора Юрія Гошка)

Stephan MAKARCHUK. The Halych Ukrainian of the XX-th Century (Commemorating the 80-th Anniversary of the Doctor Jurij Hoshko).

Слово про провідного наукового співробітника Інституту народознавства Національної Академії Наук України, доктора історичних наук, заслуженого діяча науки і техніки України професора Гошка Юрія Григоровича хочу почати з побажання йому жити і працювати також у XXI столітті та в гурті нових поколінь істориків і етнографів ще довгі роки творити заради України і українського народу.

Юрій Гошко народився 28 квітня 1917 р. в селі Старичі Яворівського повіту в Галичині в сім'ї незаможного селянина Григорія Гошка. Господарство, що мало всього півтора гектара поля, не було вистачальним для забезпечення потреб сім'ї.

Та сім'я Григорія не була винятком серед односельчан ні за своїми статками, ні навіть за прізвищем. Один куток у Старичах так і називався Гошки. А того поля селянського в околицях села було, здавалось, менше, ніж панського лісу. В яку сторону не глянь, все чужий ліс. Тільки й тої вигоди, що були з тих лісів сякі-такі зарібки під час заготівлі деревини, на тартаках в Немирові, Магерові та й самих Старичах. За панським дозволом чи й без дозволу збирали в тих лісах гриби, а в верхів'ях Верещиці ловили рибу. З дитинства малий Юрко закохався в ті "промисли", та так, що й досі водиться за ним слава не лише вченого, але й завзятого рибалки та грибника, й досі у яворівських лісах знає всі грибні галявини, пеньки, сосняки, березняки, дубняки та інші місця, де ростуть білі, козарі, лисички, сморчки, та тепер не тільки в яворівських, а й у підбузьких, бібрських, краковецьких, радехівських, кагуївських і т.д. Половину півторамісячної відпустки буквально кожного року присвячує професор риболовлі на озерах і ріках Полісся, а найбільше у Ратнівському районі. І ніби ритуалом стало для нього обдарування після кожного повернення з Полісся своїх друзів і колег у Львові рибою сушеною, печеною, в'яленою.

Крім лісових зарібків і грибного промислу були в околицях каменоломні, що належали пану Вайсману-Завидовському. Туди йшли на заробітки головним чином сильні молоді чоловіки і парубки. Хоч праця в каменоломнях була важкою, виснажливою і небезпечною, а зарібки сякі-такі, у найманих робітниках недостачі не було. Туди 17-річним юнаком пішов добувати гроша і Юрій Гошко. Так сталося, що опинився під впливом, за польським офіційним визначенням, агітації "вивротовей", а з часом став членом такої ж "вивротової" організації. Було це у 1936 р.

Хотів, щоб була справедливість, повага, а не зневага до людини праці, повага, а не зневага до "русіна", до України, хотів повалити зненавиджений усім українським народом Галичини польський окупаційний режим. "Цього, – каже сьогодні професор, – хотів найбільше. Не було такої цінності у моєму житті, часу, праці, нехай здоров'я, нехай навіть самого життя, яких міг би пошкодувати заради волі рідного народу, знедоленого українського селянина і робітника, заради зруйнування на українській землі держави польських панів". Праця в каменоломнях підігрівала це чуття, притупляла конспіративну пильність, штовхала до участі у відчайдушних і небезпечних антипольських акціях.

І все ж, не полишав другої заповітної мрії – мати більше знань. Під впливом односельчанина студента Львівського університету Володі Гамулеця і при його великій допомозі впродовж ряду років здавав іспити за старші класи Яворівської гімназії, в якій і здобув середню освіту. Та зразу ж після цього опинився за гратами Яворівської тюрми. Умови перебування у польських тюрмах були страшними, вони характеризувалися фізичними і моральними тортурами, провокаціями, що не раз стрясали західноукраїнську громадську думку. Немало політичних борців було закатовано без суду. Серед них учасниця національновизвольної боротьби, одна з лідерів українського жіночого руху Ольга Басараб, закатована в ніч з 12 на 13 лютого 1924 р. у Львівській тюрмі "Бригідки", учасник революційного руху Степан Бойко, закатований 19 листопада 1930 р. у Луцькій тюрмі, у 1930 р., без суду був убитий поліцією крайовий командант УВО Юліан Головінський. Проте у тюрмах Львова, Луцька, Дрогобича, де кількість політичних в'язнів була завжди великою, останні не раз солідарно вдавалися до акцій протесту проти побиття їх побратимів чи тортур над ними, організовано не виходили на так звані проходи, оголошували голодування, одночасно направляли сотні скарг на ім'я прокурора

і т.д. У периферійних тюрмах політичні в'язні не мали можливості хоч би на таку моральну підтримку.

17 вересня 1939 р. те рішення Народних Зборів Західної України від 27 жовтня про возз'єднання з Українською РСР 23-річний Юрій Гошко зустрів насторожено, з почуттям непевності за власне становище, за майбутнє українського народу. Партія, при допомозі якої мав намір здобути волю і соборність України, ще в 1938 р. була оголошена розпущеною як така, що "переродилася". Навіть зі спорадичних відомостей про характер радянського режиму та методи його розправ з людьми, які хоч в дрібницях нібито відступали від "ленінсько-сталінських ідей", можна було робити висновок про небезпеку. Треба було кожної хвилини чекати найгіршого. На щастя пронесло. Але тільки тоді зрозумів, що таке радянська влада.

Перед нападом Німеччини був мобілізований у Червону Армію. Відступ. Кавказький фронт. У 1946 р. демобілізований "учасник Великої Вітчизняної війни" в числі дещо бодай зовні толерованої частинки західноукраїнської інтелігенції залучається до "здійснення соціалістичних перетворень", працює в органах управління районної ланки, а з 1948 року. – інструктором Львівському обкому партії. Одночасно заочно здобуває вищу освіту. У 1951 р., у віці 34 років, Ю.Г.Гошка призначили директором Львівського історичного музею. Почалася нова сторінка в його біографії. Треба було стати працівником науки і культури, працівником не за посадою: за суттю, покликанням, знаннями. А останніх то в ділянці історії і культури не вистачало. "Заздрю тим вченим, яким доля подарувала університети у 17 років і які знайшли дорогу до наукових бібліотек у молоді роки", – каже професор.

Йому ж випало прилучитися до історичної науки вже після того, як став працювати в історичному музеї. Темою кандидатської дисертації обрав своєрідний фрагмент з історичного минулого Тернопільського округу, коли він в умовах наполеонівських воєн на короткий час, з 1809 до 1815 р., вийшов з-під влади Австрії і опинився під Росією.

В 1957 р. дисертація була завершена і директор музею став кандидатом історичних наук. Видається, однак, що спроба наукової праці в ділянці політичної історії не дістала належного розвитку у наступні роки творчої біографії дослідника. У вересні 1958 р. кандидата наук Юрія Гошка "перевели" з посади директора Львівського історичного музею, що був тоді, як і тепер, в системі Міністерства культури, на посаду директора Українського державного музею етнографії та художнього промислу Академії Наук Української РСР. Академічна установа хоч і називалася музеєм, хоч так само вела значну культосвітню, збирацьку та охоронно-пам'яткову роботу, виділялася з-поміж музеїв Львова своїми науковими традиціями. УДМЕХП в 1951 р. виник на базі колишнього Етнографічного музею Наукового товариства ім. Т.Шевченка та міського художньо-промислового музею. Традиції наукової етнографічної та мистецтвознавчої роботи і за радянського часу не були зовсім перервані. У 1958 р., коли музей очолив Юрій Григорович, в ньому працювало 20 наукових співробітників, з них 8 мали науковий ступінь кандидата наук. Науковці Павло Жолтовський, Катерина Матейко, Володимир Рожанківський, Любов Суха, Антін Будзан, Мустафа Козакевич, Лев Долинський та інші мали помітний в Україні науковий доробок. У музеї працювала Народний художник України Олена Кульчицька. У фондах музею охоронялося близько 60 тис. одиниць зберігання. Музей мав тісні зв'язки з багатьма інститутами і музеями України, Росії, Білорусії, Естонії, Польщі, Чехословаччини, в тому числі з Музеєм народів СРСР в Петербурзі, Інститутом етнографії АН СРСР у Москві, Інститутом мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН України в Києві, Інститутом мистецтвознавства, етнографії і фольклору АН Білорусії у Мінську та іншими. Вже одне посадове становище зобов'язувало нового директора не задовольнятися одним лише директорством, як це не раз траплялося з багатьма радянськими висуванцями. Хотів стати врівень серйозних вчених і, розуміється, в ділянці однієї з профільних для установи наук.

Юрій Григорович зупинився на дослідженні умов життя і праці, побуту і культури західноукраїнського робітництва у міжвоєнний період. Історик робив важливий крок у напрямку етнографії, хоч і не поривав з традиційними інтересами громадянської історії.

Роки наполегливої праці увінчалися виходом у світ у 1967 р. у видавництві "Наукова Думка" оригінальної монографії "Громадський побут робітників Західної України (1920-1939 рр.)". Тоді праця не могла обійтися без певних "марксистсько-ленінських" завивок. І сьогодішній читач це добре розуміє. Але не вони визначали науковий рівень книжки. На базі багатьох джерельних матеріалів дослідник проаналізував процес формування західноукраїнського робітництва, його національного і професійного складу, географічного розміщення, локальних особливостей буття, рівень зайнятості і безробіття, матеріальні умови життя, в тім забезпеченість житлом, грошові при-

бутки, харчування робітничих сімей, догляд за дітьми, стан охорони здоров'я, становище робітників, робітниць і підлітків на виробництві тощо. Окремі розділи книжки торкаються діяльності робітничих громадських організацій і товариств, художньої творчості в середовищі робітництва, форм захисту інтересів людей праці, боротьби за демократію і проти наступу уряду та підприємців на права трудящої людини. Дослідник спробував узагальнити робітничі традиції у сфері громадського життя, форми проведення громадських свят і дозвілля, демонстрацій, робітничих віч, тематичних вечорів, вшанування пам'яті померлих чи убитих за робітничу справу борців тощо.

Через рік Ю.Г.Гошко представив книгу як докторську дисертацію перед вченою радою Інституту мистецтвознавства, етнографії і фольклору Білоруської Академії Наук і успішно її захистив.

Інтереси української етнографічної науки, наукові контакти з вченими інших країн, світові наукові віяння не давали спокою творчій натурі директора Музею етнографії та художнього промислу. Не пригальмував його устремлінь і черговий експеримент 1963 р., коли академічна наукова установа була переведена в систему міністерства культури. Чиновники останнього не переймалися справами науки, ні етнографічної, ні мистецтвознавчої, вдовольнялися кількістю екскурсій та виставок. Можна було б пристосуватися до нових вимог. Та традиція нової праці не вщухала. І в цьому була велика заслуга директора музею. Він далі дбає про поповнення колективу молодими і перспективними науковцями. У ті "культурні" роки в установу прийшли кандидат історичних наук, нині доктор наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, проректор Острозького вищого колегіуму Микола Ковальський, мистецтвознавець Фаїна Петракова, нині доктор мистецтвознавства, автор відомих праць з ділянки прикладного мистецтва, Микола Моздир, нині кандидат мистецтвознавства, в доробку якого монографії про українську народну дерев'яну та кам'яну меморіальну скульптуру й інші, згодом в колектив музею увійшов відомий мистецтвознавець Володимир Овсійчук, нині доктор мистецтвознавства і завідуючий відділом, етнограф Мар'ян Мандибура, пізніша монографія якого "Полонинське господарство українських Карпат" дістала високу оцінку дослідників народної культури Карпат, етнограф Зоряна Болтарович, наукова спадщина якої в галузі етнографічної історіографії та вивчення народної медицини стала помітним явищем в українській етнографії та інші. Тоді ж "культосвітній" музей шукає своє місце в роботі Міжнародної комісії з дослідження народної культури Карпат і Балкан. Під впливом завдань, які ставила перед етнографами України, Росії, Польщі, Чехословаччини, Болгарії, Румунії, Угорщини, Австрії Міжнародна комісія, ще раз корегуються наукові інтереси доктора історичних наук Ю.Гошка. Полем його досліджень стає етнічна історія, культура і побут, народні промисли, динаміка чисельності, зайнятості, розселення населення, звичаєве право XIV-XIX ст. Українських Карпат. З етнографічних проблем карпатознавства дослідник виступає з доповідями на наукових конференціях в Чернівцях, Баку, Москві, Ташкенті, Києві, веде широкопланове дослідження населення Українських Карпат в XV-XVIII ст., його руху, розселення, занять, культурно-побутового укладу, звичаєвого права, народного мистецтва і знань. Паралельно, як керівник установи, вчений робить все для зміцнення її наукового потенціалу і значення, щоб з цих позицій добитися повернення музею етнографії та художнього промислу в систему Академії Наук. У 1969 р. це сталося, а з 1982 р. на базі музею створюється Львівське відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Рильського Академії Наук. Як відомо, у 1991 р. відділення набуло статусу окремого наукового закладу Інституту народознавства НАН України.



Юрій Гошко (п'ятий справа) серед українських та словацьких вчених. Львів, 1965.

Ми, звичайно, не ставимо в заслугу одному лише Юрію Гошку це зростання статусу провідної львівської народознавчої установи. Це стало наслідком творчих здобутків вчених музею, підтримки колективу громадською думкою інтелігенції Львова, розуміння ролі народознавчих досліджень в західному регіоні Президією Академії Наук, сприятливого ставлення до львівських етнографів та мистецтвознавців їх київських колег.

Особисто ж вченому, насамперед, слід поставити в заслугу створення і обгрунтування власної схеми історії народонаселення Карпат, міграційних і етнічних процесів у регіоні, тяглості культурно-побутових традицій від давньослов'янських поселень аж до наших днів.

Як відомо, знання про історичні події і процеси складаються внаслідок трьох факторів: значення тих подій і процесів для свого часу, ступеня збереженості історичних джерел про них та з історіографічної легенди і традиції. Не всім подіям, діячам, явищам судилося в однаковій мірі бути записаними на скрижалях історичної науки. Не раз другорядні для свого часу випадки підносилися істориками до подій доленосного значення і натомість справді вагомі події випадали з уваги істориків і забувалися.

У цьому зв'язку зовсім неадекватним карпатській історичній дійсності XV-XVIII ст. виявилась рясна численними працями польських, чеських, словацьких, румунських та й багатьох українських істориків і етнографів історіографічна версія заселення Українських Карпат, та етнічних процесів на їх території під впливом так званої волоської колонізації. Одним з перших її творців був польський автор А.Стадницький, який у 1848 р. опублікував працю про виникнення в Карпатах сіл на волоському праві. Особливо підвищеним виявився інтерес польських авторів до згаданої проблеми після входження української частини Карпат до складу Польської держави після 1919 р. При всіх відмінностях у висвітленні ролі волоської колонізації в історії народонаселення Карпат у переважної більшості адептів теорії очевидним є намагання довести, що до XV ст. Карпати майже не були заселені, у всякому разі руським елементом не освоєні, що їх інтенсивне освоєння розпочинається лише з XV ст., продовжується в XVI і XVII ст. і пов'язане з приходом в гори волоських пастухів зі стадами овець, кіз, свиней; що культурницька місія волоської колонізації в Карпатах була реалізована завдяки толеруванню польськими королями волоського права, на основі якого вони засновували поселення та давали їх під управління волоських "князів" і солтисів; що волоський елемент піддався рушенню лише з часом, або ж став субстратом карпатських етнографічних груп нарівні з русинами і поляками.

Ці та інші положення прихильників перебільшення ролі волоського елементу в історії Карпат XV-XVII ст., крім всього, аж надто очевидно перегукуються з антиукраїнськими політичними конструкціями XX ст.: якщо до XV-XVI ст. Карпати не були польськими чи волоськими за населенням, то вони так само не були й українськими, а гуцули, лемки, бойки за своїм етногенезом з українським народом є спорідненими дуже слабо. Ю.Г.Гошко у своїх дослідженнях зокрема, у фундаментальних монографіях "Населення Українських Карпат XV-XVIII ст." (Київ: Наукова Думка, 1976); "Промисли й торгівля в Українських Карпатах" (Київ: Наукова Думка, 1991), у відповідних розділах відомих колективних праць "Бойківщина", "Гуцульщина", "Українські Карпати" та інші, насамперед звертає увагу на те, що аргументи історіографії карпатської колонізації волохами та принесення ними в Карпати волоського права більше грунтуються на умоглядних гіпотезах, ніж на історичних джерелах.

Як відомо, регіон Українських Карпат підпав під владу Польщі у XIV ст. після падіння Галицько-Волинського князівства. Від самого початку перебування під Польщею гірські і підгірські місцевості мали назву руських і були частиною так званого Руського королівства у складі Польщі. З утворенням у 1434 р. Руського воєводства стали його частиною. Руськими за населенням мусіли бути Карпатські гори і протягом багатьох попередніх століть. Адже вони були мостом між Галицькою Руссю і руськими землями Закарпаття, які вже від першої половини XI ст. угорські королі давали у володіння своїм синам, називаючи їх руськими князями. Такими "руськими князями" були угорські королевичі Емеріх з 1031 р., син короля Стефана; майбутній угорський король Бейла з 1046 р.; майбутній король Гейза з 1064 р.; майбутній король Коломан з 1085 р. (Див. Тиводар Михайло. Закарпаття: народознавчі роздуми.– Ужгород: Карпати, 1995, с. 16-17). Зрозуміло, що руське заселення Карпат не було багатолюдним. Але які краї в ті часи були багатолюдними, коли, за оцінками істориків, на території всіх українських земель у 1300 р. проживало 3,2 млн. чол.; в 1400 – 3,7 млн., в 1500 – 4,4 млн. чол. І все ж, Карпати та Прикарпаття аж ніяк не були пусткою. При впровадженні повітового адміністративного поділу на початку XVI ст. – за джерелами, виявленими дослідником, – в Дрогобицькому повіті існувало 32 села, в Самбірському – 96, в Сяноцькому – 274, Турківському – 24, Стрийському – 53 і т.д.

Ю.Г.Гошко не заперечує певного проникнення волоського елементу в Карпати, його незначної ролі в господарському освоєнні гірського краю. Але загальна схема історії народонаселення Карпат професора Гошка Ю.Г. є іншою, і, нам видається, в багатократ глибше обгрунтованою. На основі численних джерел він показує, що волоське проникнення носило спорадичний характер, не було визначальним у формуванні госпо-

дарського типу регіону, характеру і традицій господарського життя, звичаєвого права і моралі і тим більше етнічного характеру населення.

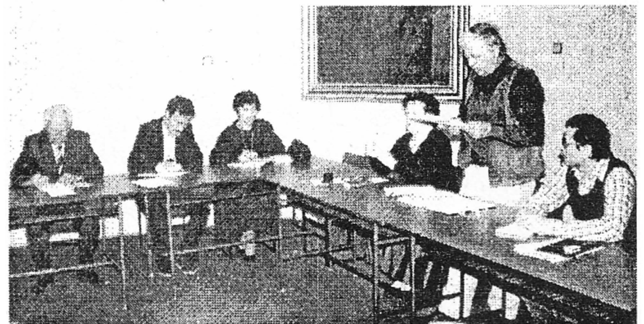
Механічне поповнення населення Карпат, поява нових поселень після XIV ст., в XV, XVI і наступних століттях проходили не з південно-східного волоського напрямку, а якраз навпаки – з північного і північно-західного і були викликані двома причинами: татарськими нападами на низинні українські землі і цілеспрямованою державною колонізацією регіону, що вела до появи з-поміж переважаючого тут у всі часи українського (руського) люду також польської римо-католицької людності.

Ю.Г.Гошко не заперечує, що дійсно, в Карпатах і на Прикарпатті у XV-XVI ст. виникало й існувало дуже багато сіл на так званому волоському праві, за яким по волі польських королів мали жити сільські громади насамперед королівських сіл (в Галичині до 1772 р. королю належало 980 сіл). Але те право у карпатських селах було волоським лише за назвою. По суті ж, сільські громади продовжували жити на основі власного традиційного руського звичаєвого права, що у всіх своїх нормах могло вирости лише на грунті осілої, переважно землеробської людності і було властивим для карпатських сіл в попередні віки. І справді, не можна не погодитись з вченим, коли він стверджує, що волоський пастушо-кочовий побутово-господарський уклад життя не міг породити правових норм "гоніння сліду" тільки до межі земельних володінь сусідньої громади, "висипання кінців" (встановлення знаків на межах земельних володінь громад чи власників), розмежування земельних масивів, традиційного покарання за польові шкоди, сплати подимного, проведення копного суду у визначених місцях поселень, відбування толок.

Волохи-пастухи не могли виробити правових норм регулювання двопільної системи землеробства в громадах, використання таких видів громадської власності, як млини, шпихліри, каси, також норм застави землі, продажу землі за згодою членів сім'ї, успадкування земельної власності, пріоритетності сусідів при купівлі поля, куничного і т.д. Всі ці та інші норми звичаєвого права карпатських сіл на так званому волоському праві глибоко аргументуються як норми місцевого походження у новій праці вченого про звичаєве право в Карпатах у XIV-XVIII ст., яка чекає свого виходу у найближчому часі. У згаданій праці вчений розглядає також такі звичаєво-правові норми, які були властивими для інших народів і свідчили про їх вікове контактування в межах карпато-балканського регіону. До таких можна віднести форми покарання за злочини і порушення норм традиційної моралі, могоричі при купівлі-продажу худоби, відповідальність громади за родинні стосунки в сім'ях, вшанування пам'яті померлих.

Разом з тим: нове дослідження Юрія Гошка є дуже цікавим і поза своїм зв'язком з тими чи іншими історіографічними концепціями. Воно викликає інтерес своїм великим і в той же час свіжим масивом фактологічного матеріалу, що відображає життя сільських громад досліджуваного регіону протягом п'яти століть. Це книжка не про королів і генералів, а про народну масу. Перед читачем проходять сотні імен тих людей, які орали і засівали гірські ниви, перетворювали ліси й пасовиська на родючі ділянки, межували їх, будували хати й млини, виробляли знаряддя праці і предмети одягу, розводили коней, корів і овець, торгували ними на ярмарках, успадковували своє добро синам і дочкам, внукам, кохалися і одружувалися, жили в любові і страждали у подружньому житті, билися і судилися, словом, жили осіло у своєму краї віками.

Не будемо далі вдаватися до того багатого матеріалу, що підкуповує читача своєю новизною, непередбачуваними сюжетами і численним калейдоскопом виявів таких етнокультурних рис, що в своїй тяглості дійшли до того часу, коли їх почали вивчати етнографи вже як риси не кого іншого, а русинів.



Юрій Гошко (перший зліва) на засіданні Міжнародної Комісії з дослідження культури Карпат і Балкан. Братислава, 1975.

Ця методика наукового висвітлення етнічної історії, народної матеріальної і духовної культури народу, що спирається не лише на унікальні джерела (якісь особливі королівські грамоти про заснування поселень, рідкісні наративні згадки і т.ін.), а головним чином на багаті однотипні ряди, побудовані на основі масових джерел, властива і для всіх раніше опублікованих праць Юрія Гошка. У цьому зв'язку не можемо не звернути уваги на монографію "Промисли і торгівля в Українських Карпатах" (Київ, 1991). Це свого роду оригінальні історико-етнографічні нариси

про розвиток солеварної, деревообробної, залізодобувної і залізорудної промисловості, про виробництво полотна в XV-XIX ст., коли ці галузі грунтувалися не на професійно-технічній освіті, а на віковому народному досвіді. У монографії розглянуті також питання торговельних шляхів, торгівлі виробами згаданих промислів і худобою, характеристики торгів і ярмарків у їх історичному розвитку.

Незважаючи на те, що питання народних промислів у Карпатах були предметом дослідження багатьох українських (І.Верхратський, І.Карпинець, Я.Кісь, Я.Ісаєвич, С.Сидорович, В.Грабовецький, В.Задорожний та ін.), а також польських авторів (С.Кутчеба, З.Камінскі, Ф.Пєстрак, Е.Головкевич та ін.), праця Ю.Гошка на відміну від усіх його попередників, вирізняється не лише своєю комплексністю, але й згаданою вже методикою висвітлення явищ і процесів, формулюванням своїх висновків виключно на основі історичних джерел, переважно масових. Здавалось би, що нового можна додати про карпатські промисли після скількох їх попередніх дослідників. Але читаєш книжку і складається враження, що все нове. Більше того, деякі сюжети, хоч би про рудні промисли, виробництво та обробку заліза, від чого сьогодні залишився хіба-що глухий відгомін народних переказів та археологічних знахідок, виглядають ніби відкриття.

Та в одному нарисі немає можливості охопити всю палітру наукових інтересів вченого. Тут хотілось би сказати про Ю.Г.Гошка як організатора науки. Перед нами список наукових публікацій, відповідальним редактором яких він є. У ньому 25 монографій і наукових збірників, в їх числі "Нариси весільної обрядовості на Україні" Н.І.Здоровеги (1974 р.), "Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку" Е.І.Сявавко (1974 р.), "Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст." З.Є.Болтарович (1975), "Український народний одяг" К.І.Матейко (1977), "Етнографічне дослідження Бойківщини" (1978 р.) та "Етнографічно-фольклористична діяльність "Руської Трійці" (1990 р.), "Полонинське господарство Гуцульщини" М.І.Мандибури (1978 р.), "Народне харчування українців Карпат" Т.О.Гонтар (1979 р.), "Художня тканина західних областей України" С.Й.Сидорович (1979 р.), "Народна агротехніка українців Карпат" (1988 р.) та "Традиційне хліборобство України" (1991 р.) С.П.Павлюка, "Сучасні художні тканини українців Карпат" О.І.Никорак (1988 р.), "Український народний одяг XII – початку XIX ст." в акварелях Ю.Глоговського (1988 р.), "Традиційні головні убори українців" Г.Г.Стельмащук (1993 р.), "Шляхи сполучення і транспортні засоби в Українських Карпатах другої половини XIX – початку XX ст." М.С.Глушка (1993 р.), "Сільське поселення та садиба в Українських Карпатах" Р.Б.Сілецького (1994 р.) і цілого ряду інших, серед яких відомі, високо оцінені науковою громадськістю колективні монографії "Бойківщина", "Гуцульщина", "Народні художні промисли України". На даному етапі за дорученням керівництва Інституту народознавства на чолі з його директором професором Степаном Павлюком Ю.Г.Гошко як відповідальний редактор і як один з провідних співавторів завершив підготовку до друку монографії "Лемківщина". Сподіваємося, що "Лемківщина", як і багато попередніх видань, що готувалися за участю ювіляра, порадує українську громадськість, шанувальників народної культури, а особливо ту лемківську громаду, що мимо своєї волі, а з волі вождів кривавого XX ст. вимушена була в 1944-1947 рр. покинути свій рідний край і шукати собі пристанища в інших областях України, на заході Польщі та в інших сторонах.

Безумовно, організація наукових видань забирала у колишнього директора дуже багато сил і часу. Та були й інші турботи. Постійно велася робота, спрямована на поповнення фондів музею новими пам'ятками народної культури і мистецтва. Коли в кінці 50-х рр. нараховувалося близько 60 тис. одиниць зберігання, то нині їх близько 90 тис. А за пам'ятками потрібен постійний догляд, відповідна систематизація, наукове опрацювання, експонування, організація доступу до їх вивчення і використання сучасними майстрами і промисловістю.

У другій половині 60-х рр. під егідою музею етнографії та художнього промислу був створений музей архітектури і побуту, що став свого роду візитною карткою західних областей і Львова для гостей міста. І так якось було влаштоване життя, що нічого не можна було довести до кінця без боротьби з начальством, а особливо місцевим. Важко сказати, чому так сталося, але вже в другій половині 40-х – у 50-х рр. в числі працівників музею знайшли для себе роботу деякі колишні священики, семінаристи, діти учасників українського національно-визвольного руху, або й самі його учасники. Вже називалося прізвище видатного вченого Павла Жолтовського. В 30-х же роках він як національно свідомий український інтелігент був підданий репресіям. Відбувши покарання, після війни вирішив пошукати долі у легендарному для українців Львові. Опинився в УДМЕХП АН. Сподівався, що тут і влада краща. Помилявся. У 1946 р. не зумів відступити від церкви, у якій виріс і виховав-

ся Іван Шулим, а жити ж треба. Влаштувався у музеї бухгалтером. Виявилось також, що головним бухгалтером тут уже працював колишній голова Яворівської районної організації Радикальної партії... Галущак. В умовах певної невизначеності радянської влади у 40-х рр. до української інтелігенції Львова, в умовах браку кадрів інтелігенції для "соціалістичного культурного будівництва" в музеї зуміли влаштуватися випускник Львівської духовної греко-католицької семінарії Антін Будзан, активістка українського національного молодіжного руху Катря Матейко, виявилися й інші "буржуазні спеціалісти" доктор Роман Гарасимчук, юрист Данило Фіголь... Можна думати, що "партія", посилаючи "колишнього революціонера" в академічну установу, чекала від нього рішучих дій, спрямованих на "оздоровлення колективу". А "революціонер" почав максимально використовувати свій революційний капітал для захисту "буржуазних спеціалістів". За поповича А.Будзана їздив воювати аж в ЦК Компартії України, так само за П.Жолтовського був на прийомі у зав. сектором Центрального Комітету Івана Кураса. "В ЦК, здавалось, – говорить сьогодні професор, – були люди, яким щось можна було доводити. Львівські ж керівники залишалися в більшості глухими. Не раз і ініціатива про звільнення з роботи того чи іншого працівника музею поступала від них. Так, наприклад, секретар обкому зажадав звільнити з роботи наукового співробітника Музею народної архітектури і побуту, тоді нашого філіалу, Івана Красовського на тій підставі, що він ніби був священиком. А І.Красовський у дорадянський час не міг таким бути навіть за віком, бо народився у 1929 р. Коли дійшло в обкомі до гострої суперечки, повідомили, що інформація поступила з Ленінського райкому партії. Про Шулима до секретаря обкому надійшла інформація, що ніби був десь на підпільній конференції греко-католицьких священиків".

Від грудня 1959 р. і до вересня 1965 р. автор цих рядків працював науковим співробітником музею. У серпні 1965 р. йому було запропоновано перейти працювати в апарат Львівського обкому партії на посаду лектора. В силу багатьох міркувань і обставин автор дав на це згоду. Але ось десь 4 чи 5 вересня 1965 р. викликають до секретаря обкому В.Маланчука. Прийшов. В кабінеті вже були академік Я.Підстригач, Ю.Гошко, завідуючий Львівським відділенням РАТАУ Досенко, академік Доленко і тоді вже, здається персональний пенсіонер, в минулому редактор "Вільної України" Панас Юр. Розмову почав В.Маланчук. Повідомив, що був намір взяти С.Макарчука в апарат обкому партії, але від товариша П.Юра поступив сигнал про його національні погляди. Це він встановив, коли всі присутні у двох сусідніх купе їхали поїздом до Києва. У поїзді ж дійсно, трапилось так, що в одному купе опинилися пасажири обох, як не раз бувало, розгорілася суперечка про національну політику КПРС та її наслідки в Україні. П.Юр повторив свою версію. До честі присутніх, всі зробили вигляд, що Юру, напевне, щось привиділось. Пам'ятаю спокійний розважений голос Ярослава Підстригача, Досенка, які навіть обережно заявили, що це ж добре виявляти недоліки у проведенні "нашої" національної політики. Неспокійним був лише один Юрій Гошко. Він, як "справжній революціонер", назвав Юра брехуном і підлим стукачем. Здавалось, йому просто не вистачало слів, щоб принизити Юра до найнижчих людських підніжків. Юр знітився. Крім Ю.Гошка проти нього виступили два академіки і авторитетний партійний журналіст. В.Маланчук піднявся і сказав: "Будемо вважати, що товариш Юр допустився помилки".

Знаю, отже, не тільки на чужих прикладах, як відважно, сміливо і твердо захищав Юрій Гошко в радянські часи інших, але і на своєму. Його позиція у великих і малих справах випливала з його ж розуміння справедливості. Мені часом вона видавалася надто твердою, не гнучкою, особливо стосовно людей, які підводили його в роботі. Чесних працьовитих працівників, хоч би були вони "страшними" націоналістами чи єговістами, він захищав усією своєю силою і авторитетом. У той же час однозначною є його негативна постава до прожектерів, які все обіцяють піднятися на високі гори, а роками навіть спорядження для того не готують. Він, коли був керівником, навдивовиж рішуче умів звільняти таких людей з роботи. Нетактовно називати їх прізвища. Але сумніваюсь, чи ця риса ювіляра є позитивною, чи достатньою була його увага до працівників менш сильних, менш організованих. Можливо він просто уникав індивідуальної виховної роботи з людьми, можливо для того у нього вже просто не вистачало духу. Надто вже важкою і складною була його молодість. Не раз доводилось обирати шанс на грані життя і смерті. Не ніжили його душу воєнні і післявоєнні роки. Черствіли чуття. В інтересах національної науки і культури доводилось лавірувати між пильним оком "партії" і синівською любов'ю до України. Постійним був лише страх, щоб у вирі того лавірування не переступити межі дозволеного, не втратити самого себе, залишитися людиною, галицьким українцем.

Дослідження
Фрагменти



Юрій ГОШКО

ПОКАРАННЯ ЗА ОКРЕМІ ПОРУШЕННЯ ГРОМАДСЬКОГО СПІВЖИТТЯ

Jurij HOSHKO. Penalty for Separate Violation of Public Coexistence.

Пропоновані статті "Покарання за окремі порушення громадського співжиття" та "Покарання за аморальну поведінку" є складовими підготовленої до друку монографії "Звичаєве право населення Українських Карпат XIV-XIX ст." Щоб читач міг збагнути основи українського звичаєвого права, доцільно стисло з'ясувати правові відносини в Галицькій Русі після її загарбання феодальною Польщею.

У самій Польщі протягом цілих століть не було єдиного законодавства, тільки в XV ст. воно почало інтенсивно розвиватися, укладаються закони, які називають статутами. Отже, Польща знаходилася на багато нижчому рівні розвитку законодавчої системи.

Тому тези дослідників, які керувалися фактом скасування в 1435 р. руського права і твердили, що воно перестало діяти і його замінило польське право безпідставні. І.Шараневич писав: "Щодо поселень на польському праві, то через відсутність документальних даних ми можемо навести тільки аналогії"[1]. Польський дослідник Ст.Соханевич пише: "І хоча можливо початково створювалися поселення на польському праві як щось окреме, але в дійсності його не вдалося тут впровадити в чистій формі"[2].

Королівська комісія, яка в 1494-1497 рр. перевіряла королівські маєтки в Перемиській землі, начебто добре обізнана з королівськими законами, відмітила, що тут було 6 сіл з руським, 5 – з волоським та 3 з магдебурзьким правом[3].

І це є свідченням того, що нові поселення засновувались або переводились з руського на так зване волоське та німецьке право. До того ж, ця територія прикордонна з Польщею, а села на польському праві тут були відсутні.

Коли мова йде про заснування сіл на магдебурзькому праві, то необхідно нагадати, що перші закони цього права появились у Галицькій Русі в 1500-х рр. Вони мали 51 параграф, більшість яких регламентувала роботу суду[4]. Повний виклад магдебурзького права був написаний Б.Гроіцьким тільки на початку XVII ст., в якому сам автор рекомендує: "...Звичай теж є правом. Ті обичаї мають бути в Польщі обережні"[5].

Однак найбільш нез'ясоване, не модифіковане є волоське право, яке по-різному коментують науковці.

Як твердять дослідники, народне звичаєве право може мати деякі спільні риси із звичаєвим правом іншого народу, але тільки тоді, коли обидва народи перебувають на одному рівні суспільно-економічного розвитку. Волохи, як добре відомо, займались пастушим господарством і вели кочовий спосіб життя, тоді як українці були традиційними хліборобами. Вже з цієї причини норми їх звичаєвого права не могли бути однаковими.

Як твердить польський дослідник З.Цібіховський, "звичаєве право як закон може діяти лише тоді, коли підлеглі йому люди його знають і визнають. Право, якого люди не знають або не визнають, не виконує свого обов'язку, тому воно не має ніякого значення, або, як говорять люди, воно не існує"[6].

Документальні матеріали зборових (копних) судів сіл, які були на так званому волоському праві, підтверджують, що суди, які діяли в Галицькій Русі впродовж всього середньовіччя, керувались законами "Руської Правди" та українським звичаєвим правом. Аналогічно судили і на Правобережній Україні.

Українське звичаєве право зберігалось населенням також у XIX ст. Так, радник Львівського трибуналу І.Ротман в 1809 р. звернувся з таким листом до австрійського уряду: "Великий вплив на людей мають старі освячені правові звичаї, населення від них не може скоро відмовитись, а вимагає, не шкодуючи коштів на це, і просить їх зберегти"[7].

Сільська та міська громади в період середньовіччя не тільки несли відповідальність за вчинені окремими членами громади злочини, а й за окремі порушення етичних, моральних норм співжиття та поведінки її членів. Все робилось для того, щоби забезпечити спокій і порядок у суспільстві. З цією метою необхідно було зберігати і підтримувати суворі звичаєві норми, початки яких знаходимо в "Руській Правді", використовувати всі наявні засоби для збереження загальнолюдських відносин у суспільстві.

[1]Szaraniewiecz J. Rys wewnętrznych stosunków Galicij wschodniej w drugiej połowie XV wieku.– Lwów, 1816.– S. 74.

[2]Sochaniewycz St. Wójtowstwa i sołtystwa pod względem prawnym w ziemi Lwowskiej.– Lwów, 1921.– S. 40.

[3]Грушевський М. Описи Перемиського староства 1494-1497 рр.– ЗНТШ.– Т. XIX.– Львів, 1897.– С. 1-24.

[4]Kalina A. Artykuły prawa magdeburskiego z rękopisu w 1500 r.– Kraków, 1888.

[5]Groicki B. Artykuły prawa magdeburskiego.– Kraków, 1616.– S. 84-85.

[6]Cibichowski Z. O pojęciu i źrodłach prawa. Księga pamiątkowa ku czci B.Owzechowicza.– Lwów, 1916.– T. I.– S. 192.

[7]Till E. Introwisye polskie księga pamiętkowa ku szci B.Orzehowicza.– Lwów, 1916.– T. II.– S. 516.

В існуючих тоді законодавчих актах норми покарання за порушення громадського співжиття були майже відсутні, тому при розгляді на судах таких вчинків як зборові, війтівські, так і міські суди при винесенні покарання керувались звичаєвими правами. Усі вони виходили з того, що життя розвивалось, ускладнювалось, змінювалось, йшло шляхом більш неписаних законів, шляхом звичаю. Звичай не пристосовували до писаних законів і до змін у житті – вони створювали своєрідні норми для життєвих відносин[8].

Однією з важливих особливостей діяльності громади в цей період було те, що кожен її член, побачивши чи почувши про якесь порушення моральних норм чи громадського співжиття сусідом, зобов'язаний був негайно повідомити громаду, яка, в свою чергу, була зобов'язана покарати винного.

Обов'язок доносу про всі події існував не тільки в королівських, а й у війтівських селах. "Примус доносу – це типове явище сільських відносин у XVII – XVIII ст., у час найбільшого економічного та юридичного гноблення селянства. Як інституція сільського права в середньовічній атмосфері панщизняно-підневільних сіл він пройшов певні зміни – кари накладали на тих, хто не доніс на тих чи інших злочинців"[9].

Звичайно, цей обов'язок селян доносити поміщикам переслідував цілком інші цілі – попередження виступів невдоволених селян проти феодалів, але що стосується громад, які не були у феодальній залежності, то такі доноси сприяли припиненню різних міжсусідських непорозумінь і збереженню нормальних відносин у громаді.

Пані Комарницька з села Багноватого подала скаргу на Калину – жінку Микули, що вона викинула з саджавки її коноплі, ображаючи її при цьому непристойними словами. У рішенні суду відзначено: коноплі викинула правильно, а за образу I гривня кари[10].

Однак як зборові, так і війтівські суди карали набагато суворіше, коли такі антиморальні вчинки відбувались при людях, тобто набирали широкого розмаху, порушували загальноприйняті норми поведінки. Йосиф Калайба неодноразово здійснював різні хуліганські вчинки. Зборовий суд заборонив йому ходити до корчми та робити в селі різні авантури, при невиконанні цього рішення він мав бути посаджений до тюрми[11].

П.Янковський подав у суд скаргу на А.Друневича та його жінку Варвару такого змісту: у святковий день він з жінкою Друневича Варварою та з жовніром пішли в корчму і разом пили горілку. А коли необхідно було платити, Варвара заявила: "Я маю гроші, але не заплачу, а даю в заставу свої ключі". Вночі Варвара з своєю мамою прийшли під хату Друневича, почали бити у віконниці, вибили дві шиби. При цьому кричала: "Я принесла тобі гроші, а ти поверни ключі". Суд вирішив: за те, що прийшли вночі до чужої хати, є винними і за кару мають сидіти три дні в арешті, заплатити на ратушу 2 гривні і потерпілому 2[12].

Самбірський війтівський суд в 1685 р. розглядав справу Йосифа Підгоського, "який, будучи мужчиною, розпочав сварку з жінкою Яворського, за що був посаджений на 24 години до тюрми, сплатив грошову кару та перепросив жінку". Одночасно суд відзначив, що причиною колотнеч була жінка Яворського, яка не зважаючи на заборону Підгорського брала воду з його криниці. Ображала його дружину і це було основною причиною колотнеч між чоловіками. І рішенням суду вони були покарані.

У селі Чуква посварились жінки Івана Синовки та Матвія Кичила за те, що корови однієї зайшли в город, і одна господиня називала другу непристойними словами. Після тієї сварки Кичило ввійшов до хати Синовки і вдарив його жінку. Суд вирішив, що жінки повинні перепроситись, одна з них – відшкодувати збитки, заподіяні її коровами і постановив обидвох жінок покарати на 12 гривень, а Матвія Кичила, який наважився йти в чужу хату, – на пів гривні, і коли не перепросяться та не перестануть сваритись, то обидві сім'ї будуть покарані по 5 гривень[13].

З наведених справ видно, що суди карали не тільки тих, хто розпочинав колотнечі, а й тих, хто були причиною цих непорозумінь і тих, які замість їх помирити, підтримували одну зі сторін.

У Старій Солі жінки сусідів А.Ватви та Г.Бесараба посварились за те, що гуси та качки роблять шкоду в городі. Одна другу обзивали непристойними словами. Суд виніс рішення: за ці дії їх необхідно обидвох добре покарати, але зваживши, що як в одної, так і в другої є малі діти, то як повернуться до хати, щоб їх чоловіки

[8]Праці комісії для виучування історії західньоруського краю.– Київ, 1923.– Вип. I.– С. 6.

[9]Baranowski B. Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce wieku XVII-XVIII.– Lódź, 1955.– S. 56.

[10]НБ ЛДУ.– Від. рукоп.– N 514/III.– Арк. 49.

[11]Там само.– N 512/III.– Арк. 33.

[12]Там само.– N 547/III.– Арк. 280.

[13]Там само.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 4.– Арк. 72-73.

вибили. Чоловіки мають заплатити по 5 гривень кари, а жінки перепроситись[14].

У 1783 р. Дрогобицький суд розглядав справу жінок цехмайстрів Цілінського та Дашка, які посварились, а жінка Дашка обзивала жінку Цілінського образливими словами. Суд засудив жінку Дашка на 24 години тюремного ув'язнення, після чого мала перепросити жінку Цілінського[15].

У 1784 р. війтівський суд в селі Черешнево судив А.Балабана, який образив жінку Якова Бочара. За те, що прозивав її безстидницею – 5 палок, за прозивання шлюхою – 5 палок, а за те, що він ображав її протягом цілого дня – ще 5 ударів палкою. А як буде продовжувати, то отримає 30 палок[16].

У давньоруському народному звичаєвому праві глибоко закорінилося почуття справедливості і, коли на суді неможливо було встановити права однієї сторони, коли достатні докази були відсутні, то робилось все, щоб помирити обидві сторони.

Перед війтівським судом села Чукви стали Г.Бидячук, Н.Толочко, П.Петров'ят, Л.Климко, які раніше між собою ворогували і тут перед урядом заявили, що в подальшому будуть жити дружно та в спокої і прийняли на себе такі зобов'язання: коли б кому з них щось погане трапилось, то всі за це відповідають своїм життям[17].

Один шляхтич ображав другого та звинувачував його у крадіжці речей. На суд були викликані свідки, які склали присягу, але нічого не довели. Дрогобицький магістратський суд вирішив: з тих даних, що є в суді, нічого не можна встановити. А що стосується постійних колотнеч та сварок обох, то посадити їх до тюрми і, щоб сиділи вони там до того часу, поки обидва не перепросяться і не заплатять по 5 гривень кари. Надалі під страхом кари у 30 гривень мають жити дружно. Їм не допоможуть ні шляхетські титули, ні служба у війську та інші привілеї. І надалі нехай ними не захищаються[18].

Як зборові, так і магістратські суди давали можливість сторонам помиритись ще перед судом та оформити це письмово.

Іван Витвицький та Григорій Шумлянський – сусіди, жителі міста Жидачева, були в недружніх стосунках і як один, так і другий не хотіли йти в суд. Через це кожен обрав собі довірену особу. У документах цим довіреним було сказано: від нашого імені даємо їм необмежені права до розсудження справи і за все це їм ми будемо вдячні[19].

Шляхтич Василь Драгомирський з м. Галича посварився зі своєю братовою Аполіною. Для того, щоби помиритись, він викликав свідків та писаря і склав таку заяву: "Я, В.Драгомирський, вибачився перед своїм братом Петром, перепросив і повернув шляхетську честь Аполіні і готовий оплатити судові витрати". Очевидно, що жінка брата подала на шуряка в суд, а ця угода була основою для припинення справи[20].

Ще одне таке примирення в селі Розтоки, 1801 р.: "Я, нижче підписаний, даю зобов'язання Юрію Вишковому та Василькові, що від сьогоднішнього дня не буде між нами колотнечі та сварок, а коли б таке між нами трапилось, то я, нижче підписаний, сам піддаюся тілесному покаранню і карі 4 гривні, які дам до церкви". Це робилось у присутності сільських свідків під знаком Святого хреста[21]. Підпис – Семен Іваник та 7 свідків.

Угода між сусідами Ірицем Бидлячком, Нестором Полюгою, Пилипом Петров'ятом, Стецьком Петров'ятом та Лукою Члимковичем була складена та підписана в селі Чукві в 1646 р. Були зазначені такі умови: жити дружно і спокійно, коли б кому щось сталося, всі за це відповідають, навіть, коли б хто перший розпочав[22].

У зборовому суді розглядалась справа про примирення Івана Хабаковича, Петра Шифенчича та площанського князя Галівського. Як видно з матеріалів справи, жили вони між собою недружно, влаштовували бійки та сварки. Суд прийняв таке рішення: коли б котрась із сторін порушила спокій чи то словом, зброєю або іншим способом, негайно має заплатити 10 гривень, з яких 5 отримує потерпілий, а 5 гривень належиться зборовому суду[23].

Угода від 1840 р. між Грицем Скробатом та Василем Сивиком з села Одрехово в 1740 р. такого змісту: Гриць Скробат продав вола за 9,5 талярів і попросив Василя Сивика, щоб цей узяв ті гроші в купця (з цієї справи можна припуска-

[14]ЦДІА у Львові.– Ф. 856.– Оп. 1.– Од. зб. 101.– Арк. 28-29.

[15]Там само.– Ф. 29.– Оп. 1.– Од. зб. 23.– Арк. 2.

[16]Там само.– Ф. 48.– Оп. I.– Од. зб. 4.– Арк. 5.

[17]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 517/III.– Арк. 833.

[18]ЦДІА у Львові.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 157.– Арк. 61-62.

[19]ЦДІА у Львові.– Ф. 8.– Оп. 1.– Од. зб. 2.– Арк. 326.

[20]Там само.– Ф. 5.– Оп. 1.– Од. зб. 367.– Арк. 1189.

[21]Там само.– Ф. 3с/309.– Оп. 1.– Оп. зб. 2540.– Арк. 41.

[22]Там само.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 2.– Арк. 85-86.

[23]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 517/III.– Арк. 859.

ти, що купець жив у другому селі або місті і на час купівлі не мав грошей). Сивик взяв ті гроші і не віддав, мотивуючи тим, що він їх згубив. Гриць, порадившись з людьми, вирішив, що Сивик повинен присягнути в громадському суді, що він справді згубив ці гроші, і коли він присягне, то поверне половину загублених грошей, а як не присягне, то має віддати всі[24].

Таке ж примирення було здійснене в 1633 р. між князем Лукою Нанчільським та його синами, з одного боку, та з Михайлом Лавриком та його синами з другого боку. Обидві сторони під карою в 100 гривень домовились, що не будуть ображати одні других та не будуть розпочинати колотнечі[25].

З цих матеріалів видно, що громада зобов'язана була стежити за виконанням угод про примирення між сусідами, а у випадку невиконання справа передавалась у суд. І суди незалежно, яким правом керувались, карали винуватців. Але форми покарання були різні: як наводилось вище, шляхтичів карали ув'язненням до часу, поки сторони не помиряться, а селян карали биттям.

Невідомо, з яких причин виник конфлікт між землевласником Й.Зельонкою та крамарями. Обидві сторони вирішили справи не передавати в суд, а кожна сторона обере собі представника, який буде представляти його інтереси, а головне, що обидві сторони цієї комісії погодились обрати головою комісії Риманівського равина[26].

Угода про межі на городах в селі Чукві була підписана між Федором Шударом та Федором Вовком, в якій було записано: хто перший порушить цю угоду, платитиме кари 8 гривень і оплатить судові кошти[27].

Одним з найбільш поширених способів з'ясування істини, коли не було матеріальних доказів і свідків, як в обвинуваченого, так і в підозрюваного, навіть не в кримінальних, а в побутових справах, який використовували як зборові, так і магістратські суди, було рішення направляти на інквізицію.

Так, у 1664 р. в селі Вовче пан Василь Волчанський подав скаргу на Василя Манзеловича, що цей ображав його жінку і порубав дерева при його будинку. На зборовому суді Манзелович не признався до вини. Свідків як одна, так і друга сторони не мали. Суд прийняв рішення: обох відправити на інквізицію[28].

Мартин Дідик був винен В.Богушовському за шкіру 16 зл. Богушовський за цими грішми посилав служницю. Однак Дідик грошей не повернув. Після того Богушовський сам прийшов до його хати, коли жінка колисала дитину. І намагався шукати чогось в колисці, а жінка не дозволяла і він її вдарив. На крик жінки прибіг сусід Кульчицький і заставив Богушовського вийти з хати.

Ця справа розглядалася Самбірським магістратським судом. На суді Богушовський заявив, що Дідик винен йому значно більше грошей, ніж 16 зл., а в колисці він шукав шкіру, яку він хотів забрати, а жінка не давала і він її вдарив. У той же час Дідик ствердив, що він винен йому набагато менше, частину грошей він йому повернув, а за решту – він у нього відпрацював. Суд констатував, що ця справа неясна, що Богушовський спеціально плутає цю справу і для уточнення її потрібно направити Богушовського на інквізицію[29]. У цій справі матеріали відсутні; найбільш правдоподібно, що боячись інквізиції, Богушовський помирився з Дідиком.

Майже аналогічна справа розглядалась в тому ж Самбірському магістратському суді. В.Різник раптово без дозволу ввірвався до хати шляхтянки Марини Новосільської. Суд прийняв таке рішення: "Згідно народного права Різник має бути покараний, але за певних обставин [невідомо яких] суд цим правом не скористається. Винний має при сусідах просити пробачення в Марини, а оскільки в тюрмі немає вільного місця, то він має три тижні сидіти на дзвіниці"[30].

М.Дубровський подав в суд на Ф.Бидловського за те, що цей зневажав його публічно перед його хатою, в присутності значної кількості людей. Це продовжувалося кілька днів. Самбірський магістратський суд засудив Бидловського на тиждень тюремного ув'язнення. Після чого з достойними людьми мав перепросити Дубровського, заплатити 30 гривень кари та судові кошти, а при повторенні буде покараний 50 гривнями[31].

Дещо по-іншому і суворіше карали суди тих, хто розповсюджував неперевірені факти про окремих людей щодо порушення ними моральних устоїв.

[24]ЦДІА у Львові.– Ф. 37.– Оп. 1.– Од. зб. 3.– Арк. 11.

[25]ЦДІА у Львові.– N 548/III.– Од. зб. 537.– Арк. 3.

[26]ЦДІА у Львові.– Ф. 15.– Оп. 1.– Од. зб. 249.– Арк. 1454-1455.

[27]Там само.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 8.– Арк. 33.

[28]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 514/III.– Арк. 244.

[29]ЦДІА у Львові.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 201.– Арк. 202.

[30]ЦДІА у Львові.– Ф. 43.– Оп. 1.– Спр. 104.– Арк. 91.

[31]Там само.– Спр. 106.– Арк. 76-77.

Так, селянин Матишин з села Чуква розповсюджував плітки, що бачив у стайні Єву Качмарку зі Стасем і що він його вдарив палкою по ягодицях. Суд вирішив, що він має перепросити і заплатити кари 2 гривні[32].

У місті Дрогобичі в ткацькому цеху працювала Я.Чайківська, яка завагітніла і заявила, що винен у цьому Матвій Гучанський, за що цех звільнив його з праці. Пізніше вона сама заявила, що наговорила на Гучанського, маючи злість на нього за його маму. Ця справа розглядалась на війтівському суді, який присудив покарати Чайківську двома сотнями палок за наклеп, а Гучанського виправдати[33].

Пан Василь Коцко з Дрогобича в 1783 р. подав у суд на служницю Мар'яну Сенькову, начебто вона вкрала в нього гроші, які зберігались у скрині. На суді вона пояснила, що служить з ранніх років і в нікого ніколи нічого не брала. Викликані свідки підтвердили її чесність. Суд виніс рішення: Коцко має перепросити служницю і, зважаючи на те, що в нього вона далі працювати не може, він повинен негайно заплатити їй за цілий рік (незважаючи на те, що вона не дослужила року)[34].

Іван Чехович подав у суд на Мартина Розкопка, що цей при людях говорив на нього нібито він зробив йому якусь кривду. Для підтвердження свого звинувачення запросив свідків зі Львова. Суд констатував: "Як були між ними якісь непорозуміння, то необхідно було, перш за все, між собою їх уточнити та вияснити, а не займатись брехнею. За це засуджено Розкопка до тюремного ув'язнення, після чого він мав заплатити 20 гривень кари та оплатити витрати, пов'язані з викликом свідків зі Львова"[35].

Іван Слюсар у 1703 р. подав скаргу в суд на людей, які пустили поговір, що його дочка не гідна носити вінка і Братської ікони. На суд викликано ряд людей, вияснилось, що це була брехня і основою було те, що коли дочка була в корчмі, танцювала з хлопцем і після того вони вийшли в сіни і Петро Нарольський пустив плітку, що вони займались любовними справами. Згідно рішення суду всі, хто розпускав плітки, включаючи Нарольського, були покарані 2 гривнями[36]. У 1720 р. війтівським судом села Чукви розглядалась судова справа Валецького, який, прийшовши до млина, де було багато людей, розпустив плітку, що дочка Павловича народила дитину. Батьки дівчини за наклеп подали в суд. На суд були викликані свідки, які підтвердили, що говорив Валецький. Суд виніс рішення: за наклеп посадити його на тиждень до тюрми, заплатити кару 5 гривень, до костьола – 1 фунт воску, а всіх тих, хто розпускали плітки, – по 1 гривні кари і всім привселюдно перепросити дочку Павловича[37].

У даному випадку суд не лише покарав того, хто пустив плітку по селу, але й тих, які її поширювали, враховуючи, що вона була дівчиною, яку намагалися скомпрометувати.

Це підтверджують аналогічні справи, які розглядав цей же суд у цей же період.

Павло Краснопільський звинувачував вдову Анну Червончиху, що вона має відносини з чоловіками. Анна подала скаргу в суд. На суді, не маючи свідків, ні та, ні друга сторони не могли довести своїх звинувачень та виправдатись. Тоді на суді Краснопільський при громадських людях, повернув Анні порядність. Обоє перепросились. Суд виніс рішення, в якому вказувалось, що коли одна зі сторін почне на другу наговорювати або обмовляти, то буде покарана 15 гривнями та 100 палок[38].

Це рішення суду дуже відрізняється від вищенаведеної справи, тому що це була вдова, а не дівчина, яка начебто народила дитину. А подруге, як видно із справи, і вдова пускала теж якийсь поголос відносно Краснопільського, тому в рішенні суду написано: "обоє спільно перепросились".

У селі Чуква Яків Рач обізвав Богдана Ваця злодієм. Суд вирішив: при людях публічно перепросити і заплатити кари 5 гривень[39].

Мар'ян Ракловський – цирулик з м. Самбора подав у суд на грецького купця Т.Марчаюса, що застав його в хаті п'яним на ліжку. В хаті була тільки жінка, яку він запідозрив у зраді, і почав на неї кричати. Суд при винесенні рішення так мотивував цю справу: "Така справа вимагає більш гуманного ставлення до обвинуваченого, ніж до позивача. Позивач не бачив, щоби вони лежали разом, тим більше, що такі дії проходять

[32]Там само.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 1.– Арк. 259.

[33]ЦДІА у Львові.– Ф. 29.– Оп.1.– Од. зб. 3010.– Арк. 47.

[34]Там само.– Ф.29.– Оп. 1.– Од. спр. 23.– Арк. 16-17.

[35]Там само.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 122.– Арк. 306-308.

[36]ЦДІА у Львові.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 6.– Арк. 15-16.

[37]Там само.– Од. зб. 7.– Арк. 281-282.

[38]Там само.– Арк. 362.

[39]ЦДІА у Львові.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 7.– Арк. 429.

єкрито. Таким чином, краще винуватого звільнити, чим невинного засудити. Обвинувачений має присягнути перед купецьким судом, що він з жінкою не мав ніяких справ і буде вільний. Але за те, що, коли Ракловський підняв крик, він не вийшов з хати, а ще набив його, має заплатити 100 гривень кари і сісти до тюрми. Жінка має присягнути, що вона з купцем не мала інтимних відносин (незважаючи на те, що Ракловський часто запрошував його до хати і разом проводили вечори), і буде вільна.

Позивач, який постійно запрошував до своєї хати чужих людей і сам заставляв жінку їх приймати, заслуговує кримінальної кари, зваживши все це, має сісти до тюрми і заплатити грошову кару"[40].

Карпатська та прикарпатська громади, зберігаючи моральні устої населення, рішуче протиділи тим, хто ображав місцеву адміністрацію та громадських урядників. Волосянський крайник мав направити на замок Стеця Вороблевича за те, що він зневажав різних людей, у тому числі урядника та присяжних[41].

Отже, вже в другій половині XVII ст. такі провини, як зневага урядових осіб були виключені з-під юрисдикції зборових судів і передавалися в суд Самбірської економії[42].

До Дрогобицького магістратського суду прийшло 3 радники та 4 міщан, які від імені всього дрогобицького суспільства внесли скаргу на Йосифа Станкевича, який поводить себе в місті некоректно, займається наклепами, проклинає заслужених людей і їх родини, робить на ярмарках колотнечі. Вони вимагають вигнати його з міста, перед тим побивши палками[43].

У 1670 р. аналогічну справу розглядав Самбірський суд, що мешканець Бидловський протягом року публічно зневажав офіційних осіб, за що вже був покараний. Не живе сьогодні з жінкою, а також з сусідами в згоді, не віддає борги, всіх проклинає. Суд вирішив, що за такі справи він заслуговує кари смерті. Однак на прохання людей та плач жінки кримінальної справи не заводити. Засудити на 12 тижнів тюрми. Після виходу з тюрми мають за нього поручитись чотири сусіди і він має перепросити жінку. А як не припинить такої поведінки, горлом буде покараний[44]. У 1778 р. дрогобицький магістратський урядник Павло Скрипуха викликав до уряду Якова Челінського. Прийшовши в магістрат Челінський почав непристойними словами ображати не тільки Скрипуху, але і магістратський уряд. Тут же уряд магістрату видав розпорядження, щоби Челінського за ці провини покарати 25 ударами. Але магістрат зі своєї ласки зменшив покарання на 12 ударів, які він має отримати публічно на ганку ратуші[45].

Піджуйківський суд в Старій Солі в 1720 р. розглядав справу Петра Крілика, який часто напивався і п'яний ображав продавців, називаючи їх "срачами". Суд виніс рішення засудити його на три дні до тюрми, гривну кари і до церкви 1 фунт воску, при повторенні буде покараний 14 гривнями[46].

Семен Ситович публічно зневажав самбірський ковальський цех та окремих його членів, закликав до непокори. Суд засудив його на три дні до тюрми "під колодку", наклав на нього грошове покарання: заплатити судові витрати та перепросити цех[47].

Однак у таких випадках, коли людина образила при якихось обставинах урядника, але просила вибачити його, то такі прохання задовільнялись.

Семен Собольський в присутності людей образив дрогобицького війта Піховича, не чекаючи суду, він перепросив війта, але у зв'язку з тим, що він образив його при людях, то для припинення справи необхідно було йому публічно відкликати свої обвинувачення, в противному випадку він має бути покараний[48].

До чуківського уряду прийшов Матвій Мавович – швець – і заявив, що він безпідставно образив присяжного, назвавши його "хлопчиком", зараз ці слова бере назад і вважає присяжного порядною людиною[49].

Два аналогічні випадки, але у зв'язку з тим, що в першому Собольський образив війта при людях, тому йому необхідно було публічно вибачитись перед людьми.

Петро Орлович на зборах старосільського ткацького цеху заявив, що ткачі займаються злодійствами. Цех подав у суд. Суд прийняв

[40]ЦДІА у Львові.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 157.– Арк. 339-341.

[41]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 515/III.– Арк. 151.

[42]ЦДІА у Львові.– Ф. 29.– Оп. 1.– Од. зб. 21.– Арк. 55-56.

[43]ЦДІА у Львові.– Ф. 29.– Оп. 1.– Од. зб. 21.– Арк. 55-56.

[44]Там само.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 157.– Арк. 249-250.

[45]ЦДІА у Львові.– Ф. 29.– Оп. 1.– Од. зб. 5.– Арк. 306.

[46]Там само.– Ф. 856.– Оп. 1.– Од. зб. 101.– Арк. 46.

[47]Там само.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 173.– Арк. 238-239.

[48]Там само.– Ф. 29.– Оп. 1.– Од. зб. 21.– Арк. 45.

[49]Там само.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 1.– Арк. 82.

рішення прийти в цех і всіх перепросити, до каси цеху заплатити 4 зл. і до церкви купити 12 фунтів воску[50].

Більш суворо до таких справ підходили суди, коли окремі особи образили колективи і тим більше, коли ще принижували національну гідність.

Представники старосільського ковальського цеху в 1744 р. подали в суд скаргу на цехмайстра В.Струдзінського, який ображав людей, заявляючи, що кожний русин – пес. На суді цехмайстер вибачився, пояснюючи, що може й говорив таке, коли був напідпитку, і просив в цехових майстрів пробачення. Однак суд констатував, що це негідна поведінка і цехмайстер має заплатити грошову кару, судові витрати, купити до церкви два фунти воску і публічно перед ратушею просити пробачення. При повторенні буде більш суворо покараний[51].

Війтівський суд села Чукви розглядав справу односельчан, які ображали членів суду, перш за все наговорювали на них різні неперевірені, абсолютно недоречні вигадки, більше того, навіть намагались фізично розправитись. Суд вирішив, що організатором цих авантур, є Яків Клоч і засудив його до 14 днів тюремного ув'язнення та 14 гривень кари, а інших учасників – Степана Червінку – на 7 гривень, Андрія Бурду – на 5 гривень, Івана Курдиляка теж на 5 гривень кари[52].

У 1784 р. на війтівському суді села Черешнево слухалась справа про образу селянином І.Буковським в корчмі в присутності людей посесора села. На суді Буковський пояснював, що він був настільки п'яний, що не пам'ятає, що говорив. Суд присудив: за образу посесора дати 10 київ, а для того, щоби не втрачав пам'яті при п'янці, має отримати протягом трьох п'ятниць ще по 55 ударів[53].

Згідно народних звичаєвих традицій зберігалася загальна повага до старших людей. В Карпатах існував інститут старців, які доживши до 60 років, запускали бороду і як старці користувались загальною пошаною цілої громади[54].

Старці, маючи життєвий досвід, знаючи народні звичаєві закони, вирішували всі справи на зборових судах, як писав І.Черкаський: "Ступінь досвідченості та знання копи, особливо не дуже великої, цілком залежало від наявності старців чи старих копників. Без старців і найвселюдніша копа, не знала б, що робити та як поводитись при розв'язанні спірних питань, як віднестись до тої чи іншої події"[55].

Протягом середньовіччя старці використовувались навіть урядовими чиновниками, феодалами для розмежування земель, як окремих власників, так і сіл, і їх рішення було остаточне і не підлягало перегляду.

Виходячи з цієї ролі, яку старці виконували в тогочасному суспільстві, навіть якесь зневажливе ставлення до них переслідувалось.

У селі Прислупі жінка Донця образила старшого чоловіка, батька своїх сусідів і була покарана 1,18 гривнями[56].

Іван Яцкович з міста Самбора подав у суд на сусіда Сандецького, що, коли він в хаті сварився зі своєю жінкою, то жінка Сандецького зайшла в хату і почала кричати на його жінку. Суд констатував, що жінка Сандецького, недивлячись на те, що була за це покарана своїм чоловіком, будучи молодшою образила старшу жінку. Вона повинна перед людьми коло ратуші її перепросити, оплатити судові кошти, а як повторить, то буде покарана 20 гривнями[57].

Більш гуманно ставилися до старших людей, які вчинили проступки, навіть тоді, коли їх справи розглядались в судових інстанціях.

У дрогобицькому магістратському суді розглядалась справа Степана Артема з села Білини Великої за крадіжку з комори чотирьох штук пряжі і двох чвертей сумішки. Це обвинувачення на суді було доказано і суд прийняв рішення – покарати 100 ударів, повернути судові кошти та вкрадені речі. Але суд тут же і змінив своє рішення, зваживши, що обвинувачений старший чоловік. Звільнити його від тілесного покарання і щоби він 3 неділі покутував у кайданах[58].

---

[50] ЦДІА у Львові.– Ф. 45.– Оп. 1.– Од. зб. 6– Арк. 276.

[51] Там само.– Ф. 856.– Оп.1.– Од. зб. 101.– Арк. 92.

[52] Там само.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 4.– Арк. 33.

[53] ЦДІА у Львові.– Ф. 48.– Оп. 1.– Од. зб. 4.– Арк. 5-6.

[54] Lubicz-Czerwiński. Okolica za Dniestrem między Stryjem i Łomnicą.– Lwów, 1811.– S. 160-161.

[55] Черкаський І. Громадський (копний) суд на Україні-Руси XVI-XVIII ст. Праці комісії для виучування... Київ, 1928.– С. 109.

[56] Там само.– Арк. 25.

[57] ЦДІА у Львові.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 157.– Арк. 697.

[58] ЦДІА у Львові.– Ф. 29.– Оп. 1.– Од. зб. 5.– Арк. 90-91.

Дослідження Фрагменти



Юрій ГОШКО

ПОКАРАННЯ ЗА АНТИМОРАЛЬНУ ПОВЕДІНКУ

Jurij HOSHKO. Penalty for Antimoral Behaviour.

Суспільство не може існувати без норм моральної та етичної поведінки в сімейному та громадському житті. Ці звичаєві норми членів громади почали складатись на ранній стадії розвитку суспільства і з часом вони стали народними звичаєвими законами, на сторожі яких стояла громада. Значна частина цих звичаєвих норм увійшла в державне та церковне законодавство, а решта – залишилося у віданні під юрисдикцією громади.

Однак, не всі сімейні та громадські дохристиянські традиції відповідали нормам християнської моралі, тому в законодавстві Київської Русі був введений "Церковний устав", згідно з яким значна частина сімейних та громадських справ підпадала під єпископську юрисдикцію[1].

Державне та церковне законодавство, які діяли на території Галицької Русі, не могли охопити багатогранного громадського, сімейного життя та міжсімейних відносин, які виникли в цей період.

Однією з таких антиморальних поведінок було співжиття без одруження, в результаті якого народилась дитина. Такий вчинок карався всіма існуючими законодавствами. У той же час, коли закони Руської Правди та українського звичаєвого права карали досить зважено, то згідно магдебурзького права, за співжиття неодружених чоловіків і жінок – горлом карати[2].

Економ Самбірської королівщини Гаур теж вимагав ці проступки судити за магдебурзьким правом. У цей же час, княгиня Острозька (власниця Сколівщини) рекомендувала дотримуватись законів українського звичаєвого права і за співжиття неодружених карати грішми[3].

Вдова Софія Тулежина подала скаргу у війтівський суд магдебурзького права на Дмитра Гречишина, слугу Спринського, який, за її словами, до неї чіплявся, ходив за нею і намовляв її до співжиття, а зараз з неї сміється. Обвинувачений це заперечив, доводячи, що він з нею не зустрічався. Суд констатував, що вдова вже кілька років живе свавільно, порушуючи моральні норми поведінки. За подібні вчинки вона вже раз була вигнана з села. Пізніше на її прохання їй дозволено було повернутись. Але вона і далі продовжує займатись аморальними справами. Суд вирішив Дмитра Гречишина за неповагу покарати 3 гривнями. А за те, що розпускав плітки про цю вдову, 5 гривень кари. А Софію Тулежину при всій громаді вибити і вигнати з села. І ніхто не має права її тримати в хаті під карою в 15 гривень[4].

М.Татомир з села Підбужжя подала у суд на Ф.Смольницького, що коли вони разом повертались зі Самбора, він її згвалтував. На суд викликали свідків. Перед цим Смольницького брали на інквізицію і під присягою він заперечував факт згвалтування. Суд вирішив: довести вину Смольницького неможливо, тому що це було вночі, а їх було двоє. Але зваживши на те, що і покривджена свої обвинувачення підтвердила присягою, Смольницького публічно в селі Дорошово при всій громаді покарати 150 палками і 20 зл., і заспокоїти покривджену М.Татомир[5].

Т.Куркович подав у суд на Павла Тимківа, що він був в інтимних стосунках з його сестрою (сестра померла). На суд викликали Павла Тимківа з батьками і як свідків – трьох сусідів. На суді Павло присягнув, що він з сестрою Курковича не мав жодних відносин. Його звільнено від покарання[6].

З матеріалів справи не відомо, чого брат подав в суд після смерті сестри. Правдоподібно, що вона залишила дитину.

Федір Сидорак з дочкою подали в суд на Юрка Палюха, що нібито він спричинився до того, що донька завагітніла. На суді Палюх присягнув, що він ніколи не був з нею. Суд покарав Сидорака за безпідставне обвинувачення 3 гривнями, а дочці присудили 30 палок та 6 гривень кари[7].

Микола Суровка з дочкою Катериною подали

---

[1]Грушевський М. Історія України-Русі.– Львів, 1905.– Т. III.– С. 286-287.

[2]Groicki B. Artykuły prawa magdeburskiego.– Kraków, 1616.– S. 51.

[3]Pappe F. Skole i Tucholszczyzna.– Lwów, 1891.– S. 119.

[4]ЦДІА у Львові.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 1.– Арк. 397.

[5]ЦДІА у Львові.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 117.– Арк. 8-10.

[6]ЦДІА у Львові.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 1.– Арк. 68-69.

[7]Там само.– Од. зб. 142.– Оп.1.– Арк. 121-122.

в суд на Я.Стомінського, що він зганьбив їх сім'ю та Катерину. Обвинувачений сказав, що Катерина, начебто, сама запрошувала його до себе. Він приходив і вона погоджувалась бути з ним. Катерина заявила, що це брехня, щоби він публічно вибачився; сказала, що він сам прийшов до неї тієї ночі, а потім звів її. Суд був перенесений на наступний тиждень. У справі є приписка. Питання полагоджено: поженилися[8].

У цьому випадку суд був перенесений, при підтвердженні цієї версії свідками, обвинуваченому загрожувало фізичне покарання, очевидно, це і стало основною причиною, чому він одружився.

Так само карав за такі справи магістратський суд міста Самбора, який керувався магдебурзьким правом.

У 1680 р. К.Сіневичова подала в суд на М.Будиловича, що він зґвалтував її дочку, позбавив вінця. На суд викликали батька хлопця. Батько заявив, що він за сина не відповідає, навіть більше: він з ним не живе. Дочка на суді присягнула під тортурами, що вона вагітна від його сина і що він її зґвалтував. Суд прийняв рішення: після цього, як сина випустять з тюрми (напевно, сидів за якусь іншу кару, тому він не був присутній на суді), мають заплатити за вінець, а коли народиться дитина, хай думають, як її забезпечити[9].

Зборовий суд розглядав справу Стецевої дочки з села Мшанець, яка обвинувачувала В.Ольхівця, що він, нібито, намагався її зґвалтувати. Ольховець виставив свідків, які заперечували зґвалтування. Суд вирішив, щоб обвинувачений присягнув разом із свідками, що не було зґвалтування. Після присяги суд покарав як свідків, так і обвинуваченого по 10 гр., і записано в рішенні, щоб Ольховець ніколи не чіплявся до цієї дівчини[10].

Як видно з цієї справи, напевно була спроба зґвалтувати, тому що суд присудив великі грошові покарання.

Іван Плішик обвинувачувався у позбавленні дівоцтва дочки Павла Марича Анастасії і, як відзначено в рішенні суду, за це обвинувачений заслуговує, щоби його справу розглядав кримінальний суд. Однак суд вирішує посадити його до тюрми, з якої не вийде доти, поки не виручить його Анастасія разом з священиком і там же він має їй заприсягнути, що буде з нею жити до самої смерті. А за образу Бога і позбавлення здоров'я дівчини має дати до церкви камінь воску, дівчині за вінець та судові 14 гривень[11].

З цієї справи Івана Плішика, яку розглядав суд Самбірської економії, видно, що свої рішення він виносив на основі рекомендацій І.К.Гаура

На війтівському суді с. Чуква слухалась справа Марії Жмудської і Федора Шклярського. В суд подала Марія, що вона згрішила зі Шклярським і зараз це визнає. Цей же Шклярський хотів одружитися з її дочкою, але бачачи, що дочка ще малолітня, він намовив Марію, щоб вона була його жінкою, обіцяв бути добрим господарем. Вона з ним жила і всім забезпечувала. Зараз він нею погорджує і не хоче з нею жити, незважаючи на те, що вона записала йому 4 загони поля. Шклярський витратив на господарство 50 зл. Суд визнав запис землі недійсним, але обоє були покарані за співжиття без шлюбу, як це робилось у всіх інших випадках[12].

Пройшов поголос про непорядний вчинок І.Рацка та А.Сохи і їх обох викликали на війтівський суд в с. Чуква. На суді Рацко визнав, що він це вчинив у нетверезому стані в с. Урич в хаті Сови. Дівчина теж визнала свою провину. Суд констатував, що вони, не боячись Бога та людей, вчинили великий гріх і виніс рішення: покарати Рацка 50 ударами, на уряд 10 гривнями та 2 фунтами воску до церкви. Після того покарання посадити його до тюрми і тримати, поки не заручиться порядними людьми і не ожениться. Батькові дівчини за погане виховання дочки віддати 1 фунт воску до церкви та 5 гривень кари; дочці після народження дитини – 50 київ[13].

У с. Чуква хлопець жив із дівчиною, в результаті чого народилась дитина. На суд викликали батьків як дівчини, так і хлопця. Суд виніс рішення обом дати по 100 ударів мотузкою. Батько хлопця повинен був заплатити дівчині сто злотих на чіпець і під карою 15 гривень дав зобов'язання привести хлопця для покарання[14].

Вдова Н.Кубриха подала в суд на Т.Федоровича та К.Вовка з с. Блажова, що їх сини намагалися її зґвалтувати. Свідків не мала. Переслухавши свідків обвинувачених, суд ствердив, що свідки говорили по-різному і вирішив, щоб сини з батьками і сама Кубриха присягнули при людях, і коли обвинувачення не підтвердиться, то

[8] Там само.– Од. зб. 6.– Арк. 22-23.

[9] ЦДІА у Львові.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 168.– Арк. 58.

[10] НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 548/III.– Арк. 384.

[11] ЦДІА у Львові.– Ф. 856.– Оп. 1.– Од. зб. 101.– Арк. 52-53.

[12] Там само.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 1.– Арк. 49.

[13] Там само.– Од. зб. 7.– Арк. 325.

[14] ЦДІА у Львові.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 4.– Арк. 93.

Кубриха має бути покарана і вигнана з села[15].

Війтівський суд с. Чукви в 1720 р. викликав Федора Пака та вдову Падлиху. Їм було висунено обвинувачення, що вони як родичі не виховують своїх дітей, які вчинили свавілля, чим образили пана Бога. Підсудні заявили, що вони нічого не знають, що зробили їхні діти. Суд вирішив Ф.Паку за ганебні дії сина Григорія, який образив Бога, присудити кари на уряд 6 гривень, до Церкви 4 фунти воску і до костьола 2 фунти воску. Вдова Павлиха мала дати на уряд 4 гривні і до костьола 3 фунти воску. Ф.Паку 50 ударів палками і його жінці 30 палок публічно при громаді[16].

У 1753 р. на суді в с. Чукві розглядалась справа вдови Бублик та її дочки, яка народила дитину. На суді вдова пояснила, що до часу, поки дочка не народила, вона нічого не знала, і що цей гріх дочка вчинила з сином вдови К.Маланчика. Мама хлопця, виправдовуючись, твердила, що їй нічого не відомо, зараз сина немає і вона не знає, де він перебуває. Дочка вдови підтвердила, що вона має дитину від сина Маланчика, але свої відносини з ним приховувала до того часу, поки не народила. Суд вирішив, що це ганебний вчинок і до того ж у другому коліні родини. І вирішив покарати 300 палками: 100 палок після закінчення суду, в п'ятницю – других 100 і за тиждень ще 100 палок. Через цілий піст у кожну неділю під час Служби Божої хрестом лежати і 3 фунти воску дати. К. Маланчиха має в наступну неділю присягнути, що вона не знає, куди пішов син. Кари 20 гривень, а коли син повернеться, має одержати 150 ударів канчуками. Обидві мами за погане виховання сина та дочки повинні хрестом під час Служби Божої лежати. Для виховання дитини Маланчиха має дати 3 півмірки зерна і для купівлі корови 10 зл.[17]

У с. Чуква Іван Казан подав у суд на сина Кульчовича Івана за те, що він согрішив з його дочкою і вона буде мати дитину. Дочка розповіла, де і коли мала з ним відносини і виставила свідків, які бачили їх разом. Після присяги Марії, що вона мала стосунки тільки з Іваном Кульчовичем, суд виніс рішення: Кульчовичі мусять її забезпечити та заплатити кару[18].

Я.Чайківська, працівниця ткацького цеху, завагітніла. Це питання розглядалось у цеховій організації, де вона твердила, що буде мати дитину від майстра Гучинського, який за це був покараний цехом. Згодом вона заявила, що дитина не від нього і що сказала так, маючи злість на його маму. Ця справа розглядалась в магістратському суді. Суд присудив: за аморальну поведінку 200 палок, а за брехню – ще 100 палок, кари 20 гривень та 5 фунтів воску до церкви[19].

Аналогічну справу розглядав війтівський суд с. Чуква. У 1670 р. Федір Сидор з дочкою подали в суд на Юрія Палюха, що він начебто гуляв з дочкою, яка зараз вагітна. Палюх на суді присягнув, що він нічого не мав з дочкою Сидора. Суд за безпідставне звинувачення покарав Сидора 3 гривнями, дочку 6 гривнями, 30 палками та зобов'язав перепросити обвинуваченого[20]. Віцеадміністративний суд м. Самбора розглядав справу домашньої робітниці з с. Кобле (служила в Самборі), яка народила дитину. На суд викликали батька. На суді обвинувачена твердила, що її згвалтував якийсь Домбровський, пізніше обіцяв купити їй черевики і мосяжний перстень, а дитину вона народила неживу. Рішення суду відсутнє[21].

Н.Ваврик подала в суд на сина господаря І.Дзюрмана, що вона від нього чекає дитину. Зборовий суд прийняв таке рішення: син господаря має заплатити кари 10 гривень, до церкви дати 4 фунти воску і на виховання дитини 16 зл. Як констатував суд, тільки тому, що Н.Ваврик давно бавиться з іншими чоловіками, то суд не зобов'язує сина Дзюрмана з нею одружуватися, а за те, що не шанувала дівоцтва коли народиться дитина, має дістати 100 палок і дати до церкви 4 фунти воску[22].

Цілком зрозуміло, що коли б дівчина вела нормальний спосіб життя, то суд прийняв би рішення, яким зобов'язав би хлопця з нею одружитись.

Варвара, дочка Панча, народила дитину не маючи чоловіка. На суді вона визнала, що жила з Іваном Вацем. Іван відмовлявся від батьківства, і казав що нічого спільного з Варварою не мав. Крім того, він заявив, що вона до нього прислала бабу – вимагала від нього гроші з тим, що після цього піде з села. Суд зазначив, що як одна, так і друга сторона не має доказів. І щоби Варвара призналась, дати їй 50 палок. Після побиття во-

[15]Там само.– Арк. 317.

[16]Там само.– Арк. 402.

[17]ЦДІА у Львові.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 3.– Арк. 250-257.

[18]ЦДІА у Львові.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 5/II.– Арк. 178-181.

[19]Там само.– Ф. 24.– Оп. 1.– Од. зб. 10.– Арк. 140-141.

[20]Там само.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 4.– Арк. 121-122.

[21]ЦДІА у Львові.– Ф. 856.– Оп. 1.– Од. зб. 172.– Арк. 1-2.

[22]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 555/III.– Арк. 31.

на підтвердила це саме. Суд вирішив: Іван має дати до церкви 10 фунтів воску. Протягом трьох неділь в церкві хрестом лежати. Обом публічно дати по 150 ударів мотузкою. На прожиття дитини Іван має дати 2 півмірки зерна, та півмірки ячменю, 15 гр. на чіпець, а на вінець нічого, тому що вона знала, що він жонатий.

У 1775 р. на війтівському суді в с. Климківці на той час розглядалась справа Казиміра Келера, слуги Андрія Циндора (тепер небіжчика), що ще при житті господаря мав інтимні відносини з його жінкою, із своєю господинею. І до того ж вони були родичами. На суді обоє призналися, що перший раз згрішили, коли жив чоловік, а другий раз – відразу по його смерті, але він заставив її силою кинувши на ліжко, а потім грішили протягом цілого літа. А коли вона вдруге вийшла заміж за Ляховського, по шлюбі грішили тільки два рази. Суд вирішив: жінку Ляховського покарати 100 палками і три Служби Божі вона має хрестом лежати в костьолі, Келеру теж 100 палок і три Служби Божі лежати хрестом в костьолі, кари 7 гривень, до костьолу 7 фунтів воску, на клемківське право 3 гривні і Келлер має піти з хати і більше там не з'являтись[23].

У 1801 р. на війтівському суді розглядалась скарга на господиню Петра Турянського з с. Підбужа, яка багато разів виходила заміж, тобто змінювала чоловіків. Суд присудив дати їй 15 палок, а як буде продовжувати, тоді буде вибита в присутності всієї громади[24]. В с. Туречки Федір Закович гуляв з невісткою Олекси Стефанівського. Його викликали на зборовий суд, однак він на нього не з'явився і суд прийняв рішення: громада під карою 20 гривень має привести його до замку, а як не доставить, має заплатити кари 26 гривень[25].

Г.Мачишак з с. Волі Коблянської жив з вдовою Феськовою, при тому він обіцяв з нею одружитись. Коли народилась дитина, від одруження відмовився. Зборовий суд прийняв таке рішення: щоби Григорій протягом двох тижнів забрав вдову до своєї хати, крім того обох покарати фізично – йому 50, а вдові після охрещення дитини 100 палок та 8 зл. кари[26].

У с. Лип'є вдова Івана Мисяка в 1659 р. народила дитину. Її викликали в зборовий суд, вона не з'явилась. Її було покарано 3,18 гривнями. Однак з рішення суду не видно, чи це було покарання за неявку в суд, чи народження дитини[27].

Вдова Маруся Михайличко з села Вовче народила дитину і не хотіла сказати громаді, з ким вона жила. У зв'язку з тим громада передала цю справу крайнику, який мав приїхати, розібрати справу і визначити покарання[28].

У 1764 р. з с. Задільське на зборовому суді слухалась справа Марусі Комарової, яка не маючи чоловіка, народила дитину. Перший раз її просили добровільно признатись, з ким вона вчинила цей гріх. Обвинувачена добровільно пояснила, що її згвалтував невідомий чоловік, коли йшла дорогою через ліс. Суд наказав бити її палками в присутності всієї громади. І били до крові. І так як вона далі твердила, що завагітніла від невідомого, суд звільнив її від покарання[29].

Як відомо, справи за співжиття без одруження мали підлягати церковній юрисдикції. Про це чітко сказано в законах "Руської Правди"[30]. У той же час на Прикарпатті і в Карпатах всі ці справи розглядали в основному зборові суди. В матеріалах збереглися тільки дві справи від 1765 р., коли перед розглядом таких справ на зборовому суді ця справа була розглянута у височанському деканаті, а зборовий суд тільки формально затвердив рішення церковного суду про те, що Марія, вдова, за незаконне народження дитини має дати 6 фунтів воску до церкви, як покаяння отримати 100 палок[31].

Друге таке рішення церковного суду: Луць Масличан та Марія Митричан згрішили проти Божого закону, в результаті чого народилася дитина. Суд присудив: Луць має купити до церкви 6 фунтів воску і три неділі протягом Служби Божої хрестом лежати в церкві. А Марія Митричан, яка, як видно з рішення суду, була основною винуватицею цього проступку, для більш суворого покарання була направлена на зборовий суд.

Ця справа розглядалась 1775 р. додатково на зборовому суді, який вирішив покарати Луця 60 ударами, а Марію як покаяння – 100 ударами[32].

За безпідставне звинувачення в аморальній поведінці каралось більше, ніж за самі проступки.

В іншому плані розглядались порушення норм моралі без одруження. Як відомо, звичаєве право

[23]Borzemski A. Archiwa w Sanoku, Jasliskach...– S. 166-167.

[24]ЦДІА у Львові.– Ф. 719.– Оп. 1.– Од. зб. 2.– Арк. 47.

[25]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 514/III.– Арк. 70.

[26]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 555/III.– Арк. 57.

[27]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 514/III.– Арк. 65.

[28]Там само.– N 514/III.– Арк. 250.

[29]Там само.– N 572/III.– Арк. 106-107.

[30]Грушевський М. Історія України-Русі.– Т. III.– С. 286-287.

[31]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 572/III.– Арк. 72.

[32]Там само.– Арк. 81-139.

забороняло спільне життя без весілля. Однак у таких випадках винуватців не карали фізично, а тільки матеріально та морально.

Основним засобом покарання, який поєднував у собі як моральне, так і грошове покарання, був так званий биковий податок або з розпусти[33].

Розпуста – данина, відома на Русі, прийнята також у селах з німецьким правом. З розпусти оплата давалась панові села і, як правило, вона становила 3 гривні[34].

Однак, насправді, в карпатському та прикарпатському регіоні за співжиття без одруження платили окремі громадяни. Вже сама назва цього покарання говорила про прирівняння дії людини до поведінки тварини – бика. Цим питанням займався польський дослідник Маційовський, який писав, що назва "бикове" означала оплату, яка платилась двору за аморальне життя, або оплата при зміні місця проживання з нешлюбними дітьми, або коли жінка завагітніла в одній місцевості, а народила дитину в іншій[35].

В інструкції княгині Острозької писалось: кари, які називаються "биковими", коли б між собою сплодили дитину, а в супружестві не були, тоді молодий з дівчиною мають дати старості кари 2 злотих[36].

Однак твердження Маційовського не відповідають фактичним судовим матеріалам, так як за народження без шлюбу дитини всі суди, як зборовий, так і війтівський та міські винуватців притягали до більш суворої відповідальності.

Щодо інструкції княгині Острозької, то її можна розуміти по-різному: що платили кару, яка називалась "бикове", а коли народилась дитина, то ще доплачували. Останнє є найбільш вірогідне.

Як твердить польський дослідник Б.Барановський, під кінець XVI ст. та в перших роках наступного століття щораз голосніше лунали голоси проти тих, які грішили проти шостої Божої заповіді. Ректор Ягеллонського університету Фонтан ставив цього роду вчинки в один ряд з карними злочинами: "Хто вкрав чужу річ – нехай буде на шибениці, хто зрадив жінку, або жінка чоловіка – нехай буде вплетена в коло, хто вбив – нехай сам загине. Проти цих проступків гримів грізний голос Скарги, домагаючись якнайбільших покарань. Так само представники реформації та контрреформації з подивляючою гідністю виступали проти всіх вчинків, противних Богу"[37]. Таким чином, питання збереження моральних устоїв суспільства були в полі зору всіх тогочасних законодавств. Однак і закони про збереження моральних відносин були різні, а більшість їх були антигуманні. Ні в одному законодавстві, починаючи з "Руської Правди" і закінчуючи магдебурзьким правом, не знаходимо такого покарання за співжиття без одруження, яке діяло на території Карпат та Прикарпаття – так зване "бикове".

Як стверджує польський дослідник права Б.Барановський, з карою бикового в джерелах зустрічаємось дуже рідко, а побутує воно тільки в Малопольщі[38].

Коли почали брати цей податок – невідомо. Перша згадка з 1565-1566 рр. при перевірці Самбірського староства є примітка: "бикового отримано 7"[39].

Цілком певно, що вже тоді брали бикове, але невідомо, з яких причин. В XVI–XVII ст. це грошове покарання зустрічається повсюдно в селах Самбірської економії.

Незважаючи на державне законодавство, більш гуманно рекомендував карати економ Самбірської економії І.К.Гаур: "Коли б хто з чужою жінкою, а жінка з чужим чоловіком сходились на грішні вчинки, і буде доказано через кількох свідків, що їх застали разом, і коли б чоловік або жінка оскаржили, тоді обидвох необхідно посадити до тюрми на місяць і палками та грішми карати. Справу можна передати в карний суд, щоб їх покарати горлом, але на це необхідно дати кошти"[40].

Дещо по-іншому рекомендувала княгиня Острозька: "Коли б білоголова, маючи мужа або чоловік жінку, з іншими перебували в нечистому грісі і було б достовірне підтвердження, тоді нам мають дати 10 гривень, а старості 3 гривні. А коли сплодили дитину, тоді обох карати на горло"[41].

Однак цей документ викликає деяке заперечення. Він виданий у 1625 р., у час, коли такі справи як народження незаконних дітей належа-

[33]Грушевський М. Матеріали до історії суспільно-політичних відносин Західної України (1361-1530) // ЗНТШ.– Т. 63.– Львів, 1916.– С. 34.

[34]Sochaniewicz St. Wojtowstwa i soltystwa pod względem prawnym...– S. 372.

[35]Maciejowski A. Pierwotne dzieje Polski i Litwy.– Warszawa, 1846.– S. 27.

[36]Tappe F. Skole i Tucholszczyzna...– S. 119.

[37]Baranowski B. Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim...– S. 15.

[38]Там само.– С. 73-74.

[39]Жерела.– Т. I.– С. 228.

[40]Haur I.K. Skład albo skarbiec znakomitych sekretow...– S. 237.

[41]Pappe F. Skole i Tucholszczyzna...– S. 119.

ли до церковного права. Рішення зборових судів Самбірської економії XVI ст. містять окремі примітки, в яких зазначено в якому селі і хто платив "бикове", і тільки в деяких примітках написано, хто жив без вінчання. Характерно, що "бикове" платили не тільки чоловіки, а й жінки. Мінімальна плата була 1-2 гривні. В с. Туречки "бикове" платив Андрій, слуга Яцка Поповича – 1 гривню. У с. Кіндратів бикове платив Іван Шинович[42], Гася Дубаничова з села Грозьова – 2 гривні[43] і т.д.

У деяких примітках зазначено, з ким живе винуватець. Так, Маруся Росчанка, вдова, живе в Гриця Федорцива. Вона заплатила 2 гривні. В селі Грозьовій Луць Попович живе з коханкою – кари 2 гривні. В с. Либохори Дмитро Баранович з дочкою Цабановича – 2 гривні, Іван Уличів, слуга, з Гонашковою дочкою[44].

Як видно з цієї справи, з села Грозьова "бикове" платили за весь період співжиття без одруження. У документі від 1665 р. відзначено, що Лука Попович оплатив бикове за 1656, 1657, 1658 рр.[45].

В с. Гусне Вижне бикове батько Литвинович заплатив за сина Гриця, який невідомо з яких причин був відсутній[46].

Вдова Івана з с. Плоского, живучи в Миська, мала дитину, а Мисько на зборовий суд не з'явився, то мав заплатити 3,18 гривні[47].

У 1630 р. мешканець села Хащів Дмитро Гірник заплатив 2 гривні бикового за те, що жив зі служницею[48].

У селі Либохори два брати Федір та Степан Незгодні (перший жив з дочкою Руського, а другий з дочкою Карполовича), заплатили "бикового" 4 гривні[49] і т.д.

Ті, хто жили невінчаними, платили "бикове", та з часу одруження вони переставали платити цей податок.

З с. Вовче є така примітка, що бикове мав платити Галюсик, але взяв дівчину за жінку і податок автоматично не сплачувався[50].

У документах Самбірської економії є тільки один випадок, коли "бикове" платив чоловік, маючи жінку. У 1661 р. житель с. Розлуч Савка Сулкович, маючи жінку, заплатив 10 гривень "бикового". Цю справу можна пояснити тим, що, як згідно з державними так і звичаєвими законами за співжиття з жонатими передбачалось більш суворе покарання. І навіть, не дивлячись на таку велику суму "бикового", найбільш правдоподібно, що підставою для лише грошового покарання була хвороба жінки[51].

Збереглася одна справа про сплату "бикового" з м. Самбора, яка розглядалась на війтівському суді. Згідно з домовленістю між братами Федором та Григорієм Грицаями, брат Федір мав заплатити за брата Григорія 115 зл. бикового[52]. З цієї однієї справи не можна робити висновок, однак можна припустити, що таке бикове платили в прикарпатських містах.

У документах Самбірської економії майже в кожному селі зустрічається така кара, яка з'являється на початку XVI ст. і зникає в XVII ст., як покарання за гру в карти, так зване картачне.

Як видно з документів, їх не судили за гру, а вони тільки виплачували грошове покарання. Так, у с. Мшанці в 1659 р. було двоє картачів Дмитро і Михайло Гереч. Обидва заплатили по 2,12 гривень кари[53]. В с. Лімна Петро Кірупа та Андрій Мельникович сплатили таке саме покарання[54]. Найбільше картачів було в с. Грозовій – 3 чол.[55] В с. Вовче було 7 картачів, в с. Мшанець – 8 картачів[56].

Ці покарання поступово зменшувались. Коли в 1659 р. вони платили по 2,12 гривні, то вже в 1660 р.– по 24 гроші, а в 1661р. – по 18 грошів.

У селі Гусне два картачі Петро Вадрусь та Іван Дильович заплатили по 24 гроші, а пізніше Петро Вадрусь не платив цієї кари протягом чотирьох років[57]. В селах Лімна, Мшанець, Либохори й інших в 1661 р. картачі платили по 18 грошів[58].

Як видно з матеріалів зборових судів, кількість тих, хто грав у карти, зростала.

Про накладення покарань в с. Лімне є така приписка: Петро Круп'як з Андрієм, сином мельника Грицем Кухарчаком грають з своїми в селі Лімне і всі знають, що вони є перші картачі[59]. Є

[42]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 514/III.– Арк. 41.
[43]Там само.– Арк. 10.
[44]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 514/III.– Арк. 4, 10, 36.
[45]Там само.– Арк. 10, 60.
[46]Там само.– Арк. 32.
[47]Там само.– Арк. 65.
[48]Там само.– N 548/III.– Арк. 198.
[49]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 548/III.– Арк. 35.
[50]Там само.– N 514/III.– Арк. 250.
[51]Там само.– Арк. 120.
[52]ЦДІА у Львові.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 106.– Арк. 831.
[53]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 514/III.– Арк. 4.
[54]Там само.– Арк. 6.
[55]Там само.– Арк. 60.
[56]Там само.– Арк. 96, 68.
[57]Там само.– Арк. 32.
[58]Там само.– Арк. 62-73.
[59]Там само.– Арк. 153.

приписка: в с. Мшанець – два картачі – мають сказати, з ким вони грають[60].

Як бачимо, гра в карти в період середньовіччя вважалась антиморальним вчинком і каралась. Виявляти цих гравців повинна була як громада, так і десятники.

Ще одна правова звичаєва норма, якою користувались суди в середньовіччя і яка сприяла збереженню моральних устоїв у громаді, це було ненагадування колишнім підсудним про вчинені ними злочини, якщо суди виносили рішення про примирення і ненагадування.

Зборовий суд прийняв рішення відносно жителя с. Березниця, розглядаючи справу про побиття І.Галиком Я.Титучникова. Незважаючи на те, що Галик був покараний, а Титучников покривджений, але йому під карою в 100 гривень заборонялось про це нагадувати[61].

У с. Завадки Г.Романчук подав у суд на В.Сідельника, що той начебто взяв з його стодоли півмірку вівса. Підсудний виставив свідків, що в цю ніч, коли був вкрадений овес, він ночував у брата і нічого не знає. Суд виніс рішення: перепросити, повернути кошти за дорогу (брат підсудного жив в іншому селі) і один другому не мають права нагадувати під карою в 14 гривень[62].

Дрогобицький магістратський суд у 1781 р. розглядав справу Павла і Костянтина Пісякевичів з с. Синевідська Вижнього з О.Гершковичем, які організували купецьку спілку по поставці товарів з Угорщини. Між ними виникли якісь непорозуміння. Суд прийняв рішення взаємно розрахуватись і під карою в 100 злотих не нагадувати[63].

У 1720 р. війтівський суд с. Чуква розглянув справу А.Червончик та П.Краснопільського, який заявляв, що перша веде аморальний спосіб життя. На суді обоє помирились і суд прийняв таке рішення: хто перший буде нагадувати про цю справу другій стороні, то він буде покараний 15 гривнями та 100 палок[64].

У 1715 р. на зборовому суді слухалась справа про непорозуміння між Гнатом та Іваном Дзюнатиряшівими та смільнянськими князями Я. і Г.Кропивницькими, особливо через жінку Я.Кропивницького, яка каменем розбила ногу жінці Івана Дзюнатиряша.

Вислухавши свідків, суд вирішив обох жінок посадити до тюрми, тому що в основному вони обидві постійно сварились. Заплатити кари по 3 гривні, судові кошти, а пізніше під карою в 14 гривень повинні жити по-сусідськи, котра розпочне колотнечу, має заплатити кару 14 гривень і відбути один тиждень тюремного ув'язнення[65].

У документах зберігається тільки одна справа, коли порушувались рішення суду не згадувати провин, які були причиною обвинувачення підсудних.

Так, у 1744 р. Кость Пацевич та Іван Пацевич подали в суд скаргу на Я.Сагала, К.Рацая, що під час їх заручин заявили, що вони були суджені за крадіжки. Насправді один був суджений за крадіжку, другий за взяття колеса. Обидва були покарані, але в рішеннях суду сказано, що хто буде згадувати, буде покараний 1 гривнею. Суд покарав Сагала і Рацая: по 1 гривні, до церкви по одному фунту воску, при людях перепросити[66].

Особливістю життя громади в цей період було те, що кожен її член, побачивши чи почувши про порушення моральних засад і норм громадського співжиття, був зобов'язаний негайно доповісти громадському урядникові, який негайно карав винуватця.

Як твердить А.Єфименко, у народному звичаєвому праві "... коли хто випадково, нехотячи нанесе комусь матеріальну чи іншу шкоду і т.п., то судять по совісті, заглядаючи в очі підсудному"[67].

На зборовому суді був покараний житель села Лімна Велика С.Сагайдак, який при людях говорив нецензурні слова[68].

Я.Русинко з с. Мшанця подав у 1666 р. скаргу на І.Зубика, що цей, прийшовши до його хати, говорив непристойні слова. Коли ця справа розглядалась на суді, то Русинко відмовився від попередніх своїх слів, за що був покараний 1 гривнею[69].

Пані М.Нановська ображала селянку з села Кабло, за що мала її перепросити та заплатити кару – 3 гривні[70].

У даному випадку зборовий суд покарав досить значною грошовою карою, незважаючи на те, що пані Нанковська була шляхтянкою.

[60]Там само.– Арк. 182.

[61]Там само.– N 518/III.– Арк. 226.

[62]Там само.– N 528/III.– Арк. 84.

[63]ЦДІА у Львові.– Ф. 29.– Оп. 1.– Од. зб. 21.– Арк. 21-22.

[64]ЦДІА у Львові.– Ф. 142.– Оп. 1.– Од. зб. 7.– Арк. 362.

[65]НБ ЛДУ. Відд. рукоп..– N 542/III.– Арк. 344.

[66]Там само.– N 547/III.– Арк. 624.

[67]Єфименко А. Исследование народной жизни (обычное право).– Москва, 1874.– С. 76.

[68]НБ ЛДУ.– Відд. рукоп.– N 548/III.– Арк. 198.

[69]Там само.– N 514/III.– Арк. 2.

[70]Там само.– Арк. 262.

Й.Калабоніда, приходячи до корчми в с. Підбуж, влаштовував авантури та інші недозволені речі. Зборовий суд заборонив йому ходити до корчми, а коли не виконає цього рішення, буде посаджений до тюрми[71].

Пан Василь Глинянський вніс скаргу на урядника Івана Яворського, який, вийшовши з корчми в с. Явора, обзивав людей, які йшли на зборовий суд. Рішення суду було таким: має перепросити людей у будинку пана крайника під карою 10 гривень[72].

Студент дрогобицької школи І.Гошовський подав у суд на Івана Кобринського за те, що, коли він прийшов до його хати (винаймав кімнату), Кобринський, будучи п'яний, зневажав свою жінку і його. На суді підсудний заявив, що він був п'яним і не пам'ятає. Дрогобицький магістратський суд засудив Кобринського на 24 години тюремного ув'язнення і дати до церкви два фунти воску[73].

У с. Чуква слуга Федір Михайлович подав у суд на господаря за те, що він найняв його як слугу на рік, вигнав, не заплативши за час праці. Господар на оправдання сказав, що слуга чіплявся до його жінки. Одного разу він залишив їх у сінях і побачив, що вони обіймалися, другий раз застав їх за цим заняттям у стайні, за що й вдарив слугу лопатою. Суд вирішив, щоб не було колотнечі, яка може привести до великого гріха, заплатити слузі за час праці, на роботу не повертати[74].

Так само карались ті, хто порушував церковні закони, але уже, крім громади, на сторожі збереження релігійних норм життя велику роль відігравали церковні братства.

На зборовому суді слухалась справа жінок Мельника Івана та Юрія Розмановича з с. Красне, які ображали пана Бога. Обох жінок було покарано по 2 гривні і до церкви по 1 гривні, щоби більше не грішили. Мельнику – чоловіку – 90, а його жінці – 20 палок[75]. Можна припустити, що Романовичка мала меншу провину, тому що ні її, ні її чоловіка не було покарано фізично.

У 1760 р. робітники Самбірського монастиря приїхали брати глину на Бісківський вигін, коло якого була земля Івана Вапала, який забрав у робітників коня і почав ображати ченців та священиків нецензурними словами. Магістратський суд присудив віддати до церковного братства 5 фунтів воску, 14 гривень кари, 3 дні тюремного ув'язнення та з сім'єю перепросити ченців[76].

Повсюдно заборонялось у неділю та в святкові дні працювати на полі.

Жителі м. Дрогобича А.Колпецький, І.Коцюба та В.Лісовський у свята, при наявності доброї погоди, яка не змінювалась, поїхали в поле по збіжжя. За це дрогобицьким судом були покарані І.Коцюба та А.Колпецький – по 4 гривні та по 4 фунти воску до церкви. А Лісовський, який не мав свого транспорту, був покараний 2 гривнями та 1 фунтом воску. Суд попередив, що при повторенні вони будуть покарані 25 палками на чотирьох кутах ратуші, а збіжжя, яке привезуть, буде відібране і передане лікарні[77].

15 чоловік з с. Одрехово в неділю громадили збіжжя, і, як відзначено в рішенні війтівського суду, що їх попереджали, щоб не грішили, але вони не послухались. Суд присудив: заплатити по 1 фунту воску до церкви, а в наступну неділю під час Служби Божої на колінах стояти на середині церкви[78].

Зборовий суд розглядав скаргу на Тисовську громаду, члени якої не ходять до церкви. Суд зборовий наказав, що кожен селянин, який протягом трьох неділь не був у церкві, має дати до церкви 6 грошів кари і ці гроші мали використовуватись на церковні витрати[79].

Як видно з рішень зборових судів, заборонялось продавати горілку на цвинтарях. За продаж горілки на цвинтарі корчмар з с. Лімни був покараний 1 гривнею[80].

Так само заборонялось займатись ворожінням. У 1669 р. на зборовому суді Мшанецької країни було покарано Костя Олексина з с. Грязьової, який, приїхавши до Угорщини, привіз ворожбита, який ошукав багатьох людей[81].

Вищенаведені матеріали і рішення зборових судів найбільш яскраво підтверджують, що зборові суди, не маючи писаних правових норм, вирішували майже всі питання, керуючись простим селянським розумом, зберігаючи загальнолюдську справедливість.

---

[71]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 512/III.– Арк. 33.

[72]Там само.– N 514/III.– Арк. 210.

[73]ЦДІА у Львові.– Ф.29.– Оп. 1.– Од. зб. 5.– Арк. 429.

[74]ЦДІА у Львові.– Ф. 719.– Оп. 1.– Од. зб. 2.– Арк. 47.

[75]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 572/III.– Арк. 43.

[76]ЦДІА у Львові.– Ф. 43.– Оп. 1.– Од. зб. 108.– Арк. 85.

[77]ЦДІА у Львові.– Ф. 29.– Оп. 1.– Од. зб. 5.– Арк. 710-711.

[78]Там само.– Ф. 37.– Оп. 1.– Од. зб. 3.– Арк. 5.

[79]Зубрицький М. Народний календар. Матеріали до української етнології.– 1900.– Т. III.– С. 58.

[80]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 548/III.– Арк. 149.

[81]НБ ЛДУ. Відд. рукоп.– N 519/III.– Арк. 92.



Юрій Гошко на VII Міжнародному Конгресі антропологічних та етнографічних наук. Москва, 1964.

Концепції



Михайло СТАНКЕВИЧ

МИСТЕЦТВОЗНАВЧІ АСПЕКТИ ТЕОРІЇ ТРАДИЦІЇ

Mykhailo STANKEVYCH. Art Critical Aspects of the Theory of Tradition.

Стержнем теорії народного мистецтва і етноестетики є категорія етномистецької традиції, що в значній мірі визначає спосіб "стереотипного" мислення народних майстрів, забезпечує локальну виразність і національну своєрідність творчості.

Загалом, традиція (слово походить з латинської – передавання) – категорія філософська і в цьому неважко переконатися, взявши до рук відповідні галузеві словники[1]. Вона забезпечує успадкування поколіннями певних елементів культури, зокрема, релігій, моралі, науки, мистецтва, політики тощо. Про традицію вже написано стільки, що вона ввійшла до розряду "вічної теми", і, здається, може претендувати на статус окремої науки – традиціології[2]. Передовсім, це праці культурологів, етнологів і фольклористів, головні теоретичні положення яких зводяться до наступного: суспільства відрізняються змістом, формами трансляції і функціонування традиції[3]; існують традиційні "первинні" і "вторинні" форми сучасної культури[4]; традиція – це стереотипізація досвіду через "сітку зв'язків теперішнього з минулим"[5]; кожна традиція підпорядковується ротації: "це бувша інновація у потенції майбутня традиція"[6]; сьогодні "часові інтервали дії багатьох культурних традицій стали незмірно коротші ніж у минулому"[7] тощо.

Звісно, що ці теоретичні положення мають дотичні моменти з історією мистецтва, але вони не відповідають усім критеріям мистецтвознавчих дисциплін. Інакше формулюючи, – етномистецька традиція наділена значно конкретнішими й вужчими параметрами, виразнішими ознаками, ніж етнотрадиція широкого діапазону дії.

Автору цих рядків у процесі підготовки розділу посібника "Система композиційних закономірностей" (закон традиції)[8], вдалося з'ясувати, що етномистецька традиція не стала об'єктом теоретичного дослідження ні вітчизняного, ні зарубіжного мистецтвознавства[9]. Найближче до питань етномистецької традиції підійшла М.Некрасова, розв'язуючи "проблему традиції в мистецтві художніх промислів"[10], взаємозв'язку канону і новизни[11].

Отже, теорія етномистецької традиції сьогодні ще мало розроблена й перебуває на маргінезі мистецтвознавчої науки. Її створення, нам видається, не лише науково необхідним, але й спокусливим завданням, що, сподіваємось, підштовхне до моделювання нових методологічних підходів у вивченні народного мистецтва.

* * *

Якщо розглядати мистецтво не тільки як одну із форм суспільної свідомості, а також як одну із особливих форм орієнтації людини в оточуючому її світі[12], форму пізнання і самопізнання, то потужним механізмом здатним до динамічного селекціонування і перетлумачення усіх сутнісних проявів творчості виступає, власне, мистецька традиція. Її змістом, передовсім, є "антропоцентричність", що закладена в мистецтві, та "в самій природі художнього мислення і худож-

---

[1]Див.: Філософський словник.– К.: Голов. ред. УРЕ, 1986.– С. 698; Эстетика: словарь.– М.: Издат. Полит. Лит., 1989.– С. 359.

[2]Усе сказане слід віднести до зарубіжних напрацювань і жодною мірою не стосується української історичної чи мистецтвознавчої наук. У нас немає праць з етнотрадиції.

[3]Чистов В.К. Народные традиции и фольклор.– Л.: Наука, 1986.– С. 109.

[4]Там само.– С. 45-55.

[5]Там само.– С. 108.

[6]Артюнов С.А. Соотношение традиции и инновации и ротационный механизм взаимодействия // Slovensky Narodopis. Roč. 34.– 1986.– N 12.– S. 37-38.

[7]Маркарян Э.С. Интегральные тенденции во взаимодействии общественных и естественных наук.– Ереван, 1977.– С. 204.

[8]Станкевич М.Є. Система композиційних закономірностей // Антонович Є.А., Захарчук-Чугай Р.В., Станкевич М.Є. Декоративно-прикладне мистецтво. Навчальний посібник.– Львів: Світ, 1992.– С. 243.

[9]До винятків слід зарахувати дослідження: Беренштейн Б.М. Традиция и канон. Два парадокса // Критерии и суждения в искусствознании. М.: Совет. Художник, 1986.– С. 176-214; Каменский А.А. О смысле художественной традиции // Критерии и суждения...– С. 214-253. Щоправда автори цих праць висвітлюють інше коло проблем ніж те, що пропонується у даній статті.

[10]Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры.– М.: Изобраз. Искусство, 1983.– С. 150-179.

[11]Там само.– С. 234-275.

[12]Каменский А.А. О смысле художественной традиции.– С. 238.

ньої творчості людей"[13]. Мистецька традиція наймогутніша і найнепорушніша сила творчої динаміки, наділена також механізмом саморозвитку – акумуляція, актуалізація (осучаснення) і передачі мистецького досвіду.

В залежності від змісту та міри актуалізації художньої спадщини мистецька традиція в історичному контексті поділяється на первісно-синкретичну, елітарну й етномистецьку (Табл. 1).

Шкалу з "коефіцієнтами актуалізації" мистецької спадщини вперше запропонував естонський вчений Б.М.Беренштейн[14]. Її значення розміщуються між двома граничними точками (0,1), при цьому виявляють три функції мистецької традиції.

1 Уся спадщина актуальна,
нічого нового не створюється
("абсолютно консервативна функція")

0 Нічого зі створеного раніше не засвоюється, актуальні лише щойно виникаючі мистецькі цінності ("абсолютно новаторська функція").

Між заданими точками можна виділити координати функції мистецької традиції, що максимально прагне до засвоєння спадщини. Вона є системою однорідних і взаємозалежних мистецьких стереотипів[15], які відзначаються високою варіативністю[16] і забезпечують перехід від одного етапу розвитку традиції до наступного. Звідси, творчість, що регулюється стереотипною функцією, пропонує повторювані мотиви в межах стереотипу (відбувається виконавська імпровізація), а таке мистецтво називають народним, фольклорним або традиційним[17].

Канонічна функція мистецької традиції спрямована на особливий жорсткий спосіб відбору та засвоєння творчої спадщини. "Вона не тільки відтворює прийнятну структуру, а й протидіє іншим, оберігаючи свій колектив од вторгнення і деформуючої дії "хибних" і "чужих" структур[18]. З наближенням "коефіцієнту актуалізації" канонічної функції до одиниці, традиція переростає в канон, тоді мистецтво і культуру називають канонічними. Взаємозв'язок мистецької традиції і канону найкраще виражений у формулі "Традиція зберігає і відновлює соціокультурні структури, канон зберігає і відтворює традицію"[19].

Третя, новаційна функція мистецької традиції, відзначається динамізмом розвитку "нenaче прямує до тієї межі, де "коефіцієнт актуалізації "рівний нулю"[20]. Але вона ніколи не сягає границі, побоюючись повного згасання. Новаційна функція є атрибутом елітарної мистецької традиції, відзначається динамізмом і новаторсько-творчими підходами в структуруванні її елементів.

Усі згадані функції, їх поєднання надають відповідного "колориту" мистецькій традиції, а відтак мистецтву та етнічній культурі загалом. Так, можна припустити, що первісно-синкретична традиція діяла в первісному мистецтві найдавніших археологічних культур, у мистецтві австралійських аборигенів і корінних африканців тощо. Зміст означеної традиції полягає у її наповненні повільно-функціонуючими синкретичними стереотипами (архетипами). Очевидно первісній – синкретичній традиції менше загрожувала ентропія (розсіювання, розмивання), оскільки її розвитку не перешкоджали "шуми" тоді ще не існуючих альтернативних мистецьких традицій. З появою останніх виникає гостра потреба силового захисту традиції і як результат – формуються канони, запроваджується канонічна функція, утверджується канонічне мистецтво.

Канон містив у собі весь комплекс світоглядно-естетичних і художніх концепцій:

а) світоглядно-естетичні норми;

б) усталені об'ємно-просторові форми;

в) іконографію образів й орнаментальних мотивів;

г) композиційні схеми і пропорціоновані структури;

д) художньо-технологічні рецепти та прийоми виконання.

[13]Там само.

[14]Див.: Беренштейн Б.М. Несколько соображений в связи с проблемой "искусство и этнос" // Критерии и суждения...– С. 133.

[15]Стереотип мистецький – концептуальне типове рішення мистецької ідеї, що містить досвід особи і частину спадщини поколінь.

[16]Варіативність – варіанти стереотипу, які грунтуються на виконавській імпровізації, іноді руйнують стереотипи, створюють "шуми", що погіршують його сприйняття.

[17]Відносно даного терміну, що виступає синонімом народного мистецтва, висловлюємо серйозні застереження, оскільки "традиційним" (у межах традиції) є також мистецтво первісне, мистецтво давніх археологічних культур, "екзотичне" мистецтво аборигенів неєвропейського континенту. Опріч того жоден тип мистецтва не може існувати без традиції. Здається, було би доречніше використовувати синонім "стереотипне мистецтво", як найвиразніший показник стереотипізації досвіду в етномистецькій традиції.

[18]Беренштейн Б.М. Несколько соображений в связи с проблемой "искусство и этнос" // Критерии и суждения...– С. 132.

[19]Беренштейн Б.М. Традиция и канон. Два парадокса // Критерии и суждения...– С. 192.

[20]Беренштейн Б.М. Несколько соображений в связи с проблемой "искусство и этнос" // Критерии и суждение...– С. 132.

ТАБЛ. 2

ПЕРЕХІД СТИЛІВ ДЕКОРАТИВНОГО МИСТЕЦТВА В НАРОДНЕ МИСТЕЦТВО

(на матеріалі датованих народних меблів Франції з видання: Cuisiner J. L'Art populaire en France.– Fribourg, 1975.– P. 99)

N	Номінація науково-дослідних реквізитів	Назва стилів					
		РЕНЕСАНС	ЛЮДОВІК XIII ПІЗНІЙ РЕНЕСАНС	ЛЮДОВІК XIV БАРОКО	ЛЮДОВІК XV РОКОКО	ЛЮДОВІК XVI КЛАСИЦИЗМ	АМПІР
1.	Формування стилів у декоративному мистецтві	1500	1620	1680	1740	1775	1805
2.	Найраніші дати на народних меблях	1625	1720	1726	1740	1779	1805
3.	Найпізніші дати на народних меблях	1768	1817	1840	1930	1903	1849
4.	Затримка сприйняття новаційних стереотипів у народному мистецтві порівняно із формуванням стилів (у роках)	120	100	50	0	0	0
5.	Кількість артефактів які розглядалися в цій таблиці	7	15	25	187	38	3
6.	Тривалість стиле-інспіруючих етномистецьких традицій (в роках)	140	100	110	190	120	45

Пункт 6 у таблицю доданий нами (М.С.) з метою виявлення тривалості стиле-інспіруючих традицій.

У канонічному мистецтві великих культур Азії та епохи Античності народжується елітарна художня традиція (твори відзначаються вишуканою пишнотою і репрезентативністю). А водночас, як бінарна опозиція до попередньої, вже існувала етномистецька традиція, успадкована у первісного мистецтва і збагачена стереотипізацією творчого досвіду.

Канонічне мистецтво протривало кілька тисячоліть – від стародавніх східних держав-деспотій до пізнього середньовіччя у Європі. Останні прояви його ще помітні у творах класицизму.

Етномистецька традиція набуває особливої домінанти і значення починаючи з епохи Ренесансу[21], іноді як результат стилевих інспірацій, наприклад, у західноєвропейському народному меблярстві (Табл. 2), однак найважливішим стимулюючим чинником, здається, виступило зародження новаційно-мистецької традиції, що санкціонувало відхід і поступове заперечення давніх канонічно-мистецької і народномистецької традицій. В результаті цього вже в період Бароко помітні ознаки прискорення динамічності культури і мистецтва. Так, навіть, у народному мистецтві (меблярстві Франції) протягом 40 років існувала коротка й одночасна орієнтація на чотири стильові напрями (ренесансний, пізньоренесансний, бароковий, рококовий), що можна трактувати, як своєрідний прояв новацій і динамізму (Табл. 3).

Починаючи від романтизму провідну роль відіграють дві художні традиції – народномистецька й елітарно-новаційна, які хоч і виступають в опозиції, але мистецькими ідеями іноді доповнюють одна одну.

Здається, у XXI сторіччі не минути переродження народного мистецтва, тобто тієї ж етномистецької традиції, в ще одну елітарну традицію (її створюватиме також мистецька еліта), ймовірно, з елементами фольклоризму. Суспільство з високими технологіями матиме щонайменше кілька мистецьких традицій (можливе дрібнення нині існуючих), що відрізнятимуться одна від одної способом акумуляції досвіду та його структуруванням, але тривалість таких традицій буде щоразу коротшати (Табл. 4) про що ще буде мова.

Розглянута й уточнена нами ієрархія мистецької традиції має також відповідне співставлення з історико-етнічною типологією. Так, первісно-синкретична мистецька традиція може співвідноситися із стадією племені, народно-мистецька та елітарно- канонічна мистецька традиція зі стадією народності. Стадії нації відповідають найдинамічніші мистецькі традиції – елітарно-канонічна, елітарно-новаторська та етномистецька, яка суттєво впливає на характер і національну своєрідність мистецтва.

Як відомо, сучасне народне мистецтво різних етносів відрізняється певним набором морфемних (по видах мистецтва) етномистецьких традицій, способами їхньої трансляції і формами функціонування, а кожний вид народного мистецтва у свою чергу складається із жанрових і локальних традицій. Це останні і найменші утворення в типологічному ряді етномистецької традиції. Їх художні особливості виступають у прямій залежності від проявів характеру і поєднань стереотипів між собою.

Етномистецька традиція – це немов вікове дерево з пишною гіллястою кроною, де гілки обособлюють морфемні, жанрові і локальні традиції. Щоправда, останніх є набагато менше ніж відповідно видів мистецтва, жанрів, шкіл й осередків; навіть, приблизна чи часткова їх співрозмірність ніколи не досягає тотожностей. І в цьому перевага типології мистецької традиції над типологією мистецтва.

* * *

Складність структури жанрової або локальної традиції полягає у наявності багатофункціональних зв'язків (традиція – імпровізація, традиція – інновація. традиція – ротація тощо) та інших факторів. які забезпечують стійкість, стабільність, протяжність у часі й просторі та повторювання типових мистецьких ситуацій (стереотипів). Ці фактори (нагромадження, відбір, передача, відтворення, захист та ін.) стимулюють виникнення і дію стереотипів у локальній традиції.

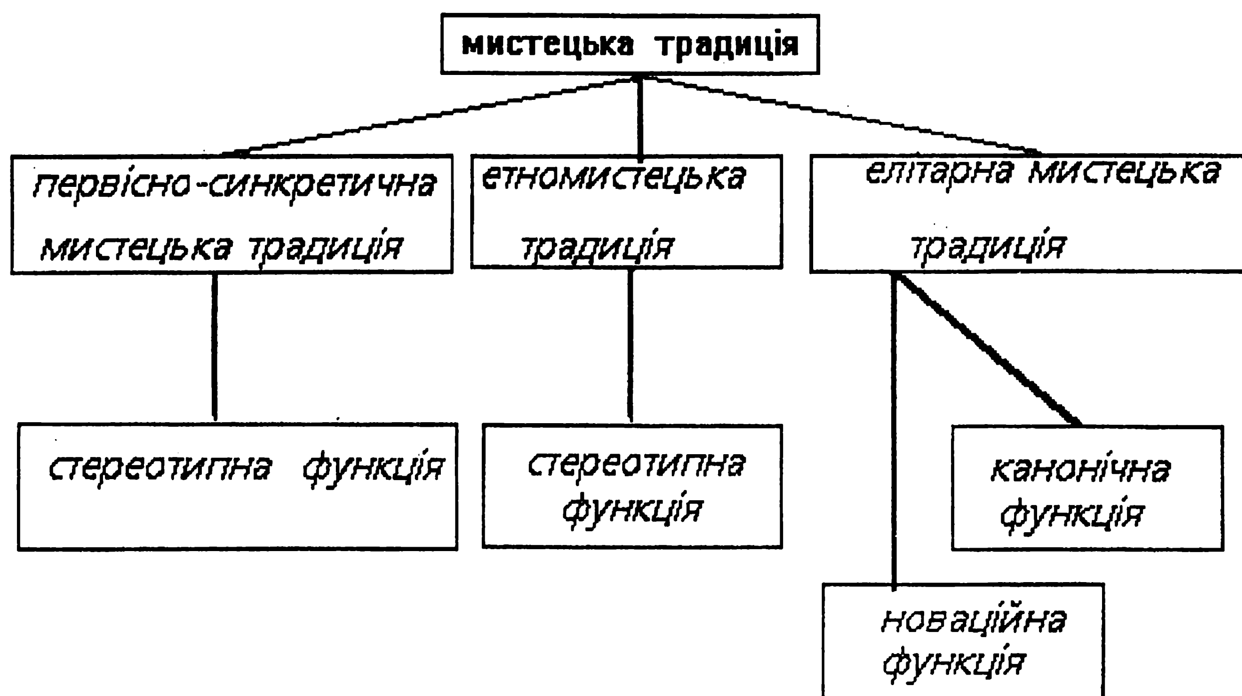
Процеси стереотипізації можуть проходити повільно або прискорено, безперервно або дискретно з довгими чи короткими історичними відрізками. Характер мінливості і динаміки може залежати від багатьох причин і одна з них та, які застосовано типи "традиційних первинних форм" (К.Чистов).

У теорії фольклористики вчені вважають, що "первинні форми це пряме продовження та розвиток архаїчних традицій"[22]. Дане положення як ніяк краще, стосується і "первинних форм"

[21] Осмислення даної ситуації привело до хибного міркування, що "різке розмежування художньої творчості на професійну і народно-фольклорну – явище порівняно пізнє. Воно було народжене після Ренесансу..." (Див.: Каменский А.А. О смысле художественной традиции.– С. 225. Насправді, розмежування сталося значно раніше, з появою бінарно опозиційних мистецьких традицій – елітарної та народної.

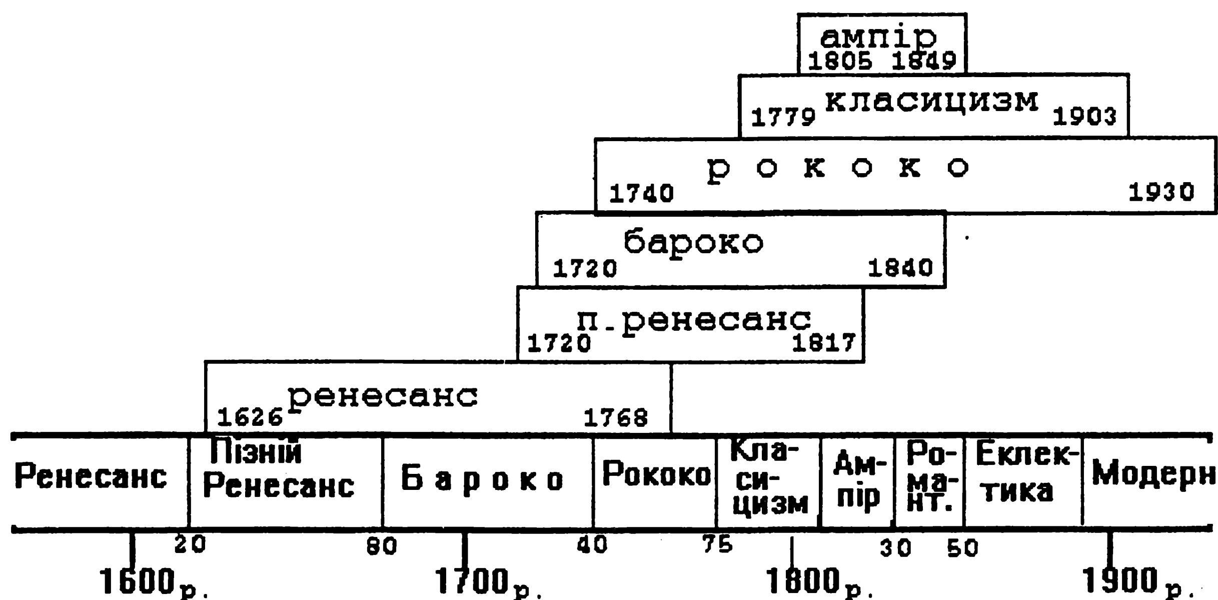
[22] Чистов К.В. Народные традиции и фольклор, – Л.: Наука, 1986, – С. 45.

ТАБЛ. 1



Ієрархія мистецької традиції за змістом і формами функціонування.

ТАБЛ. 3



Стереотипи стильових ознак функціонують у народному мистецтві за закономірностями етномистецької традиції (на прикладі народних меблів Франції).

етномистецької традиції декоративного і образотворчого мистецтва. Так, чимало керамічних "первинних форм" і серед них звичайнісінький горщик, протрималися на "хвилі традиції" від неоліту до наших днів, більше двох тисячоліть триває стереотипізація чотириконечного хреста, як оберега і символу віри, а ще плетені вироби, смугасті тканини, довбано-різьблені місткості з дерева – всі вони "корінням сягають у стародавні архаїчні пласти людської історії"[23].

"Вторинні форми" мистецької традиції (не мають прямого зв'язку з архаїчною традицією) починають активно виникати в епоху Ренесансу; сама ідея регенерації античних стереотипів закладена в концепції стилю і численних творів того часу. Зрозуміло, що термін "вторинні форми" не є ознакою фальсифікації чи другорядності, а лише бінарною опозицією до первинних[24]. Для диференціації вторинних форм скористаємося типологією, яку розробив К.Чистов[25], при цьому вносимо певні свої корективи. Наші типологічні міркування грунтуються на таких засадах: "вторинні" форми завжди чимось подібні на "первинні" й можуть мати між собою лише опосередковані зв'язки. Отже, розглянемо три типи "вторинних" форм (у К.Чистова – чотири).

1. "Регенеровані" форми – це такі, які вже віджили або перебувають у згасаючому стані. Наприклад, спроби відродити вибійництво для одягових компонентів українських інтелігенток у 1920-30-х роках[26], насправді носили вторинний характер, не були прямим продовженням вибійкарської традиції, яка тоді вже майже занепала.

2. "Фольклоровані" форми – дуже подібні до традиційних, їх зазвичай відтворюють шляхом повторення традиційної тектоніки об'ємно-просторових предметів, орнаменту, але вони не виконують традиційних функцій. Сюди можна віднести майже всю сувенірну продукцію у галузі народних художніх промислів України 1970-1990-х років, що має ознаки сучасного фольклоризму".

3. "Узагальнені" форми – це "умовно-традиційні" відповідно узагальнені до національного або етнографічно-локального символу. Вони можуть співпадати чи не співпадати з однією із раніше поширених "первинних" форм. Зразком "узагальненої" форми можуть служити – сценічний український народний костюм, такі ж сценічні костюми бойків, гуцулів, лемків, подолян та ін.; стилізовані й узагальнені інтер'єри народного житла етнографічних груп українців для кінематографічних зйомок, музейних експонатів тощо; фабричне виготовлення стилізованих предметів народного побуту і т.д. "Узагальнені" форми здебільшого є також проявами "фольклоризму".

Первинні і вторинні форми етнотрадиції виражають певну залежність часової динаміки: архаїчні, первинні форми розвивалися повільно, а вторинні – прискорено. Саме тут доречно ще раз пригадати твердження вірменського вченого Е.С.Маркаряна, що "часові інтервали дії багатьох культурних традицій стали незмірно коротшими [сьогодні.– М.С.] ніж у минулому" (Див. С. 108). Але чому ж? Можливо у цьому відчувається вплив динаміки прогресу – одні мистецькі традиції згасають, а натомість народжуються нові.

Історія українського декоративного мистецтва фіксує факти занепаду і зникнення багатьох яскравих мистецьких традицій. У часи Давньоруської держави (XIII ст.) не стало різьблення на овручському шифері, припинилося виробництво сердолікових і емалевих жіночих прикрас; у XIX ст. зникають мистецькі традиції різьблення на кістці, золототкацтва, вибійництва та найбільше їх зникає на наших очах. Правда, XVIII, XIX ст. дали початки і новим етномистецьким традиціям, які прийшли на зміну попереднім – це малювання на склі, вироби з бісеру, паперові витинанки, солом'яні йорданські хрестики або ж такі пізні локальні етномистецькі традиції: килимарство Косова і Глинян, шкрібляківське різьблення та інкрустація, петриківський розпис, лемківська дрібна пластика тощо.

Традиційні "первинні" і "вторинні" форми мають своєрідне відношення до мистецьких стереотипів. Так, "первинні" форми творять єдність архаїчних стереотипів, які переважно характеризують стан й особливості локальної чи жанрової традиції. Очевидним є той факт, що етномистецькі стереотипи, крім власне артефактів, можуть включати також типові механізми її створення і типові знання (досвід), які сприяють цьому. Звідси, типологія етномистецьких стереотипів (типи традиційних моделей) складається з багатьох відмін:

Стереотипи технологічні
Стереотомія (стереотипи тектонічні)
Стереотипи структури декору
Стереотипи засобів виразності
Стереотипи іконографічні
Семантичні стереотипи (семантичні формули)
Стереотипи існуючих артефактів.

---

[23]Там само.– С. 55.

[24]Чистов К.В. Народные традиции и фольклор.– Л.: Наука, 1986, – С. 45,55.

[25]Там само.– С. 48-50.

[26]Банах-Твердохліб І. Історія вибійки // Творчість Ірини Банах-Твердохліб: Малярство, емаль, графіка, батік, вибійка, кераміка – Торонто: Українська Могилянсько-Мазепинська Академія Наук, 1987.– С. 156.

Усі етномистецькі стереотипи відзначаються стабільністю і пластичністю (здатність художніх елементів[27], мотивів[28] і структур до модифікації та варіативності), що вочевидь є властивістю й самої етномистецької традиції. Найціннішими для науки є ті стереотипи, які коріннями (точніше елементами та мотивами) сягають архаїчної традиції, їх ще називають архетипами. Вони пройшли через багато поколінь майстрів, але це не означає, що в них закладений лише колективний мистецький досвід і відсутній досвід яскравих особистостей. Насправді, в кожному виді мистецтва і майже у кожній локальній етномистецькій традиції відомі імена й постаті, які зробили визначальний вплив на зміст наповнення традицій інноваціями, на корекцію старих і формування нових етномистецьких стереотипів. Найвизначніші майстри-новатори в художньому деревообробництві: Юрій Шкрібляк, Марко Мегединюк і Василь Девдюк (Гуцульщина), Юхименки, Василь Гарбуз і Яків Халабудний (Полтавщина); у кераміці Сулими, Юрій Лебішак (Полтавщина), Олексій Бахметюк (Гуцульщина); у петриківському розписі Тетяна Пата тощо. Отже, етномистецький стереотип – це типові технологічні, формотворчі, декоративні, сюжетно-семантичні та інші рішення, в яких нагромаджений досвід однієї людини, а також досвід поколінь майстрів, які наслідують традицію; це специфічні частинки мистецьких цінностей, що відтворюються і передаються у часі.

Відомий вірменський дослідник Е.С. Маркарян порівнює за значенням "культурну традицію" із "генетичною програмою", які, щоправда, працюють у різних системах (соціальній та біологічній)[29]. Нам видається слушним у цьому порівнянні власне "біологічний" мотив і в тому вбачаємо стадіальний фактор розвитку традиції: народження, еволюцію, розквіт і відмирання.

Кожна нова етномистецька традиція народжується з інновації, і це – аксіома. У даному випадку інновація може мати значення, якщо вона адаптованою і засвоєною ввійде в традицію, ввійде в її контекст і структуру, тобто як інновація стане стержнем нової групи стереотипів. Але не кожна інновація здатна на це. Є інновації "сильні", а є – "слабкі"[30]. Перші, на відміну від других, зустрічаються набагато рідше, тому і стереотипи і етномистецькі традиції мають відносно повільну мінливість, інакше кажучи, відзначаються стабільністю.

"Слабкі" швидкоминучі інновації також не зайві для генези стереотипів. Вони розхитують і послаблюють тканину традицій, роблячи їх податливішими для сильних інновацій. Відкинувши одну, другу, третю інновацію, ослаблені в боротьбі з ними традиції, наступну інновацію відкинути вже не можуть"[31].

З іншого боку, утворення нової етномистецької традиції (морфемної, жанрової, локальної) може відбутися лише у тому випадку, коли для цього підготовлений грунт, коли вона відповідає потребам даного середовища майстрів-споживачів. Нерідко цей грунт складають національно-психологічні, соціально-економічні, релігійні, політичні та інші умови. Але процес творення ще не почався. Це початкова, так звана спонукаюча стадія, яка, здається, може тривати невизначений час.

Основу існуючої етномистецької традиції складають консервативні елементи трансльованої спадщини (найактуальніша частина досвіду попередніх поколінь). Її також поповнюють елементи сучасного мистецького досвіду (сукупність знань, умінь, художніх ідей і стереотипів набутих одним поколінням) і, врешті, вливаються найновіші елементи, досі ще не апробовані – інновації, які виявляються спонтанними спалахами мистецьких, технологічних, сюжетно-іконографічних ідей та їх рішень. Це найзагальніша трикомпонентна модель етномистецької традиції (Табл. 5). Вона демонструє розсіювання і трансляцію мистецької спадщини від покоління до покоління майстрів з одночасним доповненням її досвідом та інноваціями.

Для більшої наочності варто створити складнішу багатомірну діахронну модель етномистецької традиції, котра водночас виражає часові та функціональні виміри. Часова тривалість розвитку традиції прирівнюється щонайменше до творчості двох поколінь[32], а це означає, що для становлення традиції "необхідний термін не менше півстоліття, а то й значно більше"[33]. Всю тривалість традиції ділимо на п'ять функціона-

[27]Тут елементи стосуються широкої сфери: технології, функціонування, семантики тощо.

[28]Мотиви – засоби виразності форми й декору стереотипу.

[29]Маркарян Э.С. Этнокультурная традиция, механизмы ее образования и методы исследования // Методологические проблемы исследования этнических культур.– Ереван, 1978.– С. 85.

[30]Поняття про "сильну" і "слабку" інновацію ввів С.А.Арутюнов. Див.: Арутюнов С.А. Соотношение традиции и инновации и ротационный механизм их взаимодействия // 1986, 1,2.– С. 37.

[31]Там само.– С. 38.

[32]Blahowski A. Skarby w skrzyni malowanej czyli o sztuce ludowej inaczej.– Warszawa, 1974.– S. 244.

[33]Арутюнов С.А. Обычай, ритуал, традиция // СЭ.– 1981.– N 2.– С. 98.

ТАБЛ. 4



Діахронія та еволюція мистецької традиції.

ТАБЛ. 5

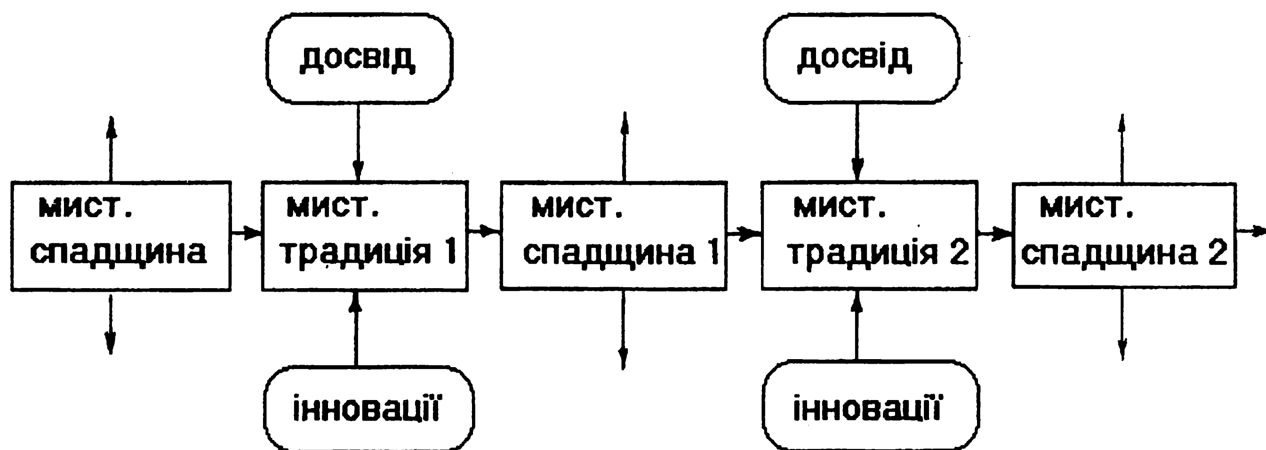
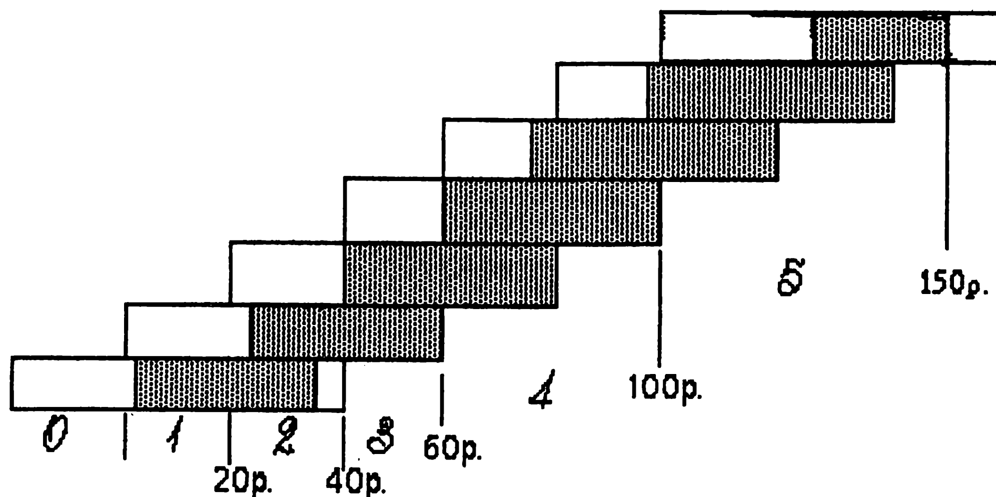


Схема трикомпонентної моделі етномистецької традиції.

ТАБЛ. 6



П'ять стадій розвитку традиції (сім поколінь майстрів).

льних стадій (про нульову вже йшла мова).

Перша стадія – інноваційно-генезисна, характеризується інтенсивними "спалахами" інновацій, які розхитують і руйнують ціннісні норми існуючої традиції. Протягом 10-20 років формуються нові мистецькі ідеї, які дістають вирішення у стереотипах.

Друга стадія – генеративна триває 20 років. За цей час у локальних і жанрових традиціях XIX – XX ст. відбувається відтворення інноваційних ідей першої стадії, їх акумуляція, узагальнення, селекція; формуються стереотипи і контури традиції.

Третя стадія – актуалізаційна, займає такий же проміжок часу, як і попередня. Появляється нова традиція, яка відзначається стабілізацією, акумуляцією, селективністю і узагальненням стереотипів. Ваги набирає їхня нормативність і трансляція. Відбувається повна заміна старої традиції новою.

Четверта стадія – оптималізація (20-40 років). Розквіт етномистецької традиції, здатність виробляти і транслювати мистецькі стереотипи. Виникають осередки, центри й школи етномистецької традиції, у лідерів появляються учні-послідовники. Ведеться успішна боротьба проти контамінації стереотипів і розхитування етномистецької традиції.

П'ята стадія – ентропійна (розсіювання, згасання) триває приблизно 30-50 років. Помітні ознаки занепаду: недоцільність самої традиції, відсутність інновації, неспроможність виробляти і транслювати стереотипи.

Запропонована багатомірна модель етномистецької традиції дозволяє осягнути складну і разом з тим досконало впорядковану систему механізмів, які здійснюють динаміку етномистецьких традицій від загального, морфемного до локального рівня. Знання про функціональні механізми і стадії традиції допомагають зрозуміти прорахунки, які виникали щоразу при спробі відродити той чи інший осередок народних художніх промислів. Передовсім це часове форсування першої, другої стадії і нехтування нульової. Але правильне і поступове розгортання інноваційних ідей дають позитивні результати у створенні нової локальної традиції, наприклад, традиція яворівського різьблення на тонованому тлі дерева, започаткована Йосипом Станьком в кінці 1940-х рр. Нині згадана традиція на третій стадії розвитку, залучає уже четверте покоління майстрів і відома далеко за межами України. Те ж саме можна сказати про відродження у наш час на Гуцульщині художньої обробки шкіри та металу, щоправда у "вторинній" формі традиції, так званого фольклоризму.

Структурні і функціональні закономірності, що випливають із моделі етнотрадиції, на наш погляд, можуть бути успішно використані для побудови іншого методологічного підходу у вивченні народного мистецтва. Нині існуюча методологія склалася в кінці XIX ст. і грунтується на історико-мистецьких підходах та критеріях, що виникли в процесі дослідження елітарного образотворчого, рідше декоративного мистецтва Античності, Ренесансу, Бароко. У той же час етномистецтво лише починало здобувати визнання. Його першими дослідниками були етнологи й історики елітарного мистецтва, які вже мали відпрацьовану концепцію вивчення елітарної культури. Кожне мистецьке явище вони визначали феноменами відповідного рівня культури (за нормами класичної естетики), розглядали їх у синхронному або діахронному аспектах, створювали мистецтвознавчі моделі стилів і напрямів, які досі служать орієнтирами для порівняння, впізнання і систематизації невідомих мистецьких артефактів. Дана концепція майже без змін була перенесена на традиційне, у тому числі й народне мистецтво і застосовується вже протягом століття.

Сьогодні вже доведено, що етномистецтво відрізняється від елітарного професійного і трактується як особливий "тип художньої творчості"[34]. Звідси виникла потреба знайти підхід у його дослідженні, як цілісної етномистецької традиції, а його видів, жанрів і осередків мистецтва, як жанрових і локальних традицій.

На перший погляд етномистецька традиція і народне мистецтво видаються синонімами. Але це не зовсім так. Термін **народне мистецтво** позначає сам феномен у сенсі видів, жанрів, творів, імен, тоді як **етномистецька традиція** це механізм формування трансляції і функціонування жанрових і локальних традицій, майже "історія мистецтва без імен", до чого так прагнув геніальний Генріх Вельфлін на початку нашого століття[35].

Ми цілком свідомі того, що запропонований тут нарис деяких міркувань щодо мистецтвознавчих аспектів теорії традиції є дуже загальний, гранично абстрагований і далеко не повний. Але ми сподіваємося, що він дає певний матеріал для його обговорення, уточнення, схвалення чи спростування. Принаймні, може служити приблизним орієнтиром, в якому напрямі рухатися до створення досконалішої теорії народного мистецтва.

---

[34]Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры.– М. Искусство, 1983.– 344 с., іл.

[35]Вельфлин Г. Основные положения истории искусств.– Санкт-Петербург: Мифрил, 1994.– 428 с., ил.

Статті



Наталія МЕЛЬНИЧУК

ОЛІЙНИЦЬКІ ПРЕСИ ГУЦУЛЬЩИНИ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX ст.

Natalia MEL'NYCHUK. Oil Presses in Hutsul'shchyna at the End of the XIX-th – Beginning of the XX-th Centuries.

Перед сучасною вітчизняною народознавчою наукою постало важке завдання – в найкоротші терміни заповнити прогалини, які перешкоджають узагальненню народного досвіду в усьому його багатстві, а відтак і повноцінному дослідженню механізму формування етносистеми. Однією із таких прогалин є стан вивчення традиційного олійництва. Актуальність проблематики підсилюється й тим, що стародавні олійні безжально руйнуються "за їх непотрібністю", розбираються самими господарями або ж зазнають пошкоджень внаслідок природних явищ. Паралельно, в умовах сучасної механізації, втрачаються й віками накопичувані знання виробничого досвіду виготовлення олії. Модернізовані технічні й технологічні процеси супроводжуються майже повним відкиданням культурно-господарських досягнень, народної практики, в тому числі й чималого обсягу прогресивних знань і традицій, що загрожує повною втратою одного із найважливіших компонентів культури етносу.

Дослідження олійницьких пресів Гуцульщини становить вагомий елемент вивчення традиційного олійництва цього етнографічного району в цілому, а відтак, постає важливою складовою системного дослідження народної культури та побуту українців.

Тема пропонованої статті в значній мірі продиктована станом і рівнем дослідження окресленої проблематики. В етнографічній літературі олійницькі преси Гуцульщини фактично не були проаналізовані – очевидно, через брак матеріалу. В.Шухевич у своїй праці "Гуцульщина"[1] подав лише один тип преса – з горизонтальними клинами і таранами. Опис запропонованої конструкції відзначається логічністю й точністю. Однак, складається помилкове враження, що на Гуцульщині не існувало інших типів пресів, позаяк у цьому етнографічному районі застосовувалося, як засвідчують проведені нами польові дослідження, ще шість різноманітних конструкцій. Отже, хоча зазначений витяг із вказаної праці мав важливе значення для дослідження олійницьких пресів Гуцульщини, проте його можна розглядати скоріше як заохочення етнологів до подальшої розробки теми – із скрупульозним дослідженням істинного стану справ на фоні паспортизації.

В 30-і рр. XX ст., проблематики традиційного олійництва на Гуцульщині побіжно торкався польський етнограф Я.Фальковський[2]. Вчений, зокрема, описав два типи пресів – прес-колоду (із вертикальними клинами й горизонтальним витисканням) та прес з горизонтальними клинами й довбнями. Велика заслуга автора полягала в тому, що він зафіксував одну із найоригінальніших олійницьких конструкцій (прес-колоду), однак перелік пресів знову ж таки не подавався в належному обсязі.

Спільним же недоліком присвячених олійництву епізодів зазначених праць В.Шухевича і Я.Фальковського було те, що дослідники не подали локальної специфіки технологічних процесів, а також оминули низку характерних для Гуцульщини типів пресів. Отже, цілком закономірним є те, що авторам не вдалося скласти етнографічну типологізацію олійницьких пресів, навіть на вузькоокресленій території. Зрештою, вони і не ставили цього за мету, зробивши зі свого боку все можливе, аби полегшити складання такої типологізації своїм наступникам.

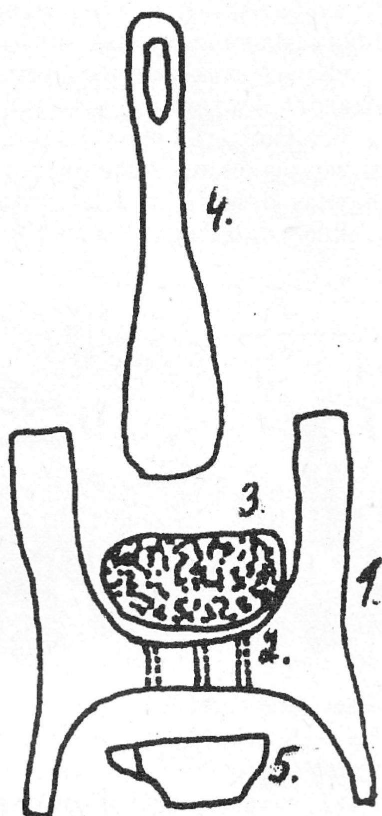
Таким чином, назріла проблема диференціювання олійницьких пресів Гуцульщини – за конструктивними ознаками та географією розповсюдження. Вирішення цього завдання вимагає аналізу різноманітних архівних та археологічних джерел, музейних об'єктів. Однак, в архівах та археологічних колекціях зберігається порівняно мала кількість пов'язаних із традиційним олійництвом джерел, так само як і обмаль їх міститься в етнографічних музеях та скансенах України. Відтак, пропонована розвідка головним чином базується на джерельних матеріалах, здобутих автором внаслідок власних індивідуальних польових досліджень 1995-1996 рр. та участі в проведеній у 1995 р. відділом карпатознавства колективній експедиції під егідою Інституту народознавства НАН України[3].

[1]Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 2 // Матеріали до українсько-руської етнології.– Т. 4.– Львів, 1901.

[2]Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny. Dolinami Prutu, Bystrycy Nadwornianskiej, Bystrycy Sołotwinskiej i Łomnicy.– Lwów, 1937; Його ж. Z wschodniego pogranicza Huculskiego // Lud.– T. 34.– Lwów, 1936.

[3]Див.: Архів Інституту народознавства НАН України.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 1-60. (Далі:

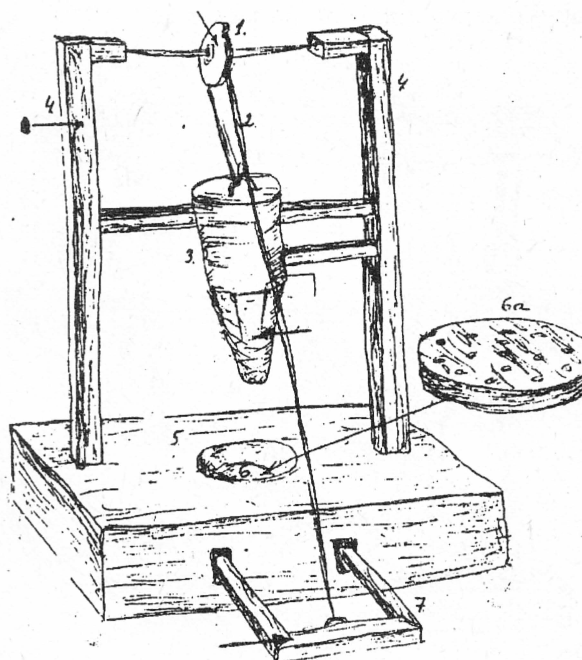
Найдавнішим і найпримітивнішим способом отримання олії було вибивання сирівцю ("тіста") в ступах, подібних до тих ручних ступ, які застосовувались для подрібнення зерна. Отже, цілком вірогідно, що найпримітивніший прес-ступа розвинувся шляхом удосконалення звичайної ручної ступи, до котрої по боках приладжувались ніжки й на дні якої робились отвори, крізь які олія стікала до підставленого начиння (мал. 1.).



Прес-ступа (с. Шепіт Путильського р-ну Чернівецької обл.): 1. ступа; 2. отвори для "прочурювання" олії; 3. сирівець; 4. макогін; 5. начиння для збирання олії.

З давніх-давен преси-ступи застосовувалися у східних та західних слов'ян[4]. Під час збору польових матеріалів на Гуцульщині, їх існування зафіксоване в селах Шепіт, Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл.[5] Аналогічні преси були знані й у бойків – на Сколівщині та Турківщині. На Прикарпатті вживання таких пресів практикувалось в Коломийському р-ні Івано-Франківської обл.[6] Вони були досить поширені в Румунії, Словаччині, Росії, Польщі[7].

Під час проведення польових досліджень вдалося також зафіксувати преси-ступи (із коліщатком і линвою), які ще не згадувались у жодній існуючій на сьогодні типологізації пресів[8]. Зазначений тип пресів зустрічався, зокрема, у Верховинському р-ні Івано-Франківської обл. (с. Замагора – урочище Середній Грунь; с. Криворівня) та Путильському р-ні Чернівецької обл. (села Конєтин, Нижня Яловичора)[9] (мал. 2).



Прес-ступа із коліщатком і линвою (с. Замагора Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.): 1. коліщатко; 2. линва; 3. макогін; 4. стояки ("кросна"); 5. нижня колода; 6. заглиблення для сировини ("гніздо"); 6а. кружечок з дірочками для "прочурювання" олії ("рішотка"); 7. "ступатень".

Прес-ступа складався із колоди з заглибленням та двох вертикальних чотиригранних стовпів. Макогін вставлявся у дві близько розміщені горизонтальні поперечки, які рухалися у відповідно зроблених для цього заглибленнях вертикальних стовпів ("стояків"). Через коліщатко, яке розміщувалось між верхніми кінцями "стояків", проходив шнур ("линва", "кантар"), який одним кінцем приєднувався до "крюка" , що зна-

Архів ІН НАНУ).

[4]Słownik Starożytnosci Słowiańskich.– Wrocław, 1975.– T. 5.– S. 418.

[5]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 15, 21.

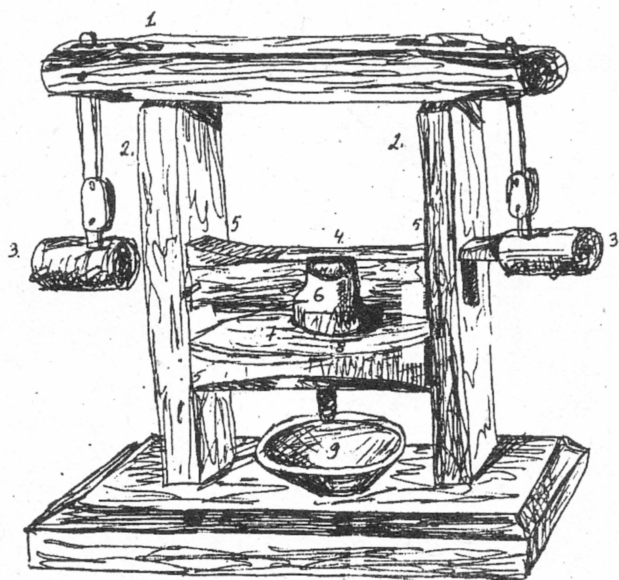
[6]Там само.– Арк. 30-35, 41.

[7]Olszanski H. Tradycyjne olejarstwo w Polsce.– Sanok, 1989.– S. 122.

[8]Див.:Parain C. Vorindustrielle Pressen und Kelten und ihre Volbereitung in Westeuropa // Deutsche Jahrburg für Volkskunde. T. 8.– Berlin, 1962; Gorak I. Prasy do wyciskania oleju: rozwój i typy // Muzeum Wsi Lubelskiej. Z zagadnien kultury ludowej.– Lublin, 1981; Olszanski H. Tradycyjne olejarstwo...– S. 120-121.

[9]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 15-16.

ходився на "шапці" макогона, а другим – до рами-ступатеня, яка вставлялась у передню частину колоди. Коли ногою натискали на раму, макогін, завдяки натягуванню линви, піднімався вгору, а коли рама опускалась, він падав униз – заходячи в "гніздо" (отвір) з сировиною. На дно "гнізда" клалась "рішотка" (кружечок з дірочками) для "прочурювання" олії, на неї – загорнена в "хусту" ("плат") сировина, а зверху – ще один круг (без дірочок), по якому бив макогін. Крізь лійку, що виходила з нижнього отвору, олія стікала у підставлене начиння.



Прес з горизонтальними клинами і таранами-довбнями (с. Снідавка Косівського р-ну Івано-Франківської обл.): 1. горизонтальна колода з отворами на виступаючих кінцях ("правило"); 2. стовпи; 3. довбні (тарани); 4. "стріла"; 5. клини; 6. товкач; 7. колода "мачуха"; 8. "гніздо"; 9. посуд для збирання олії.

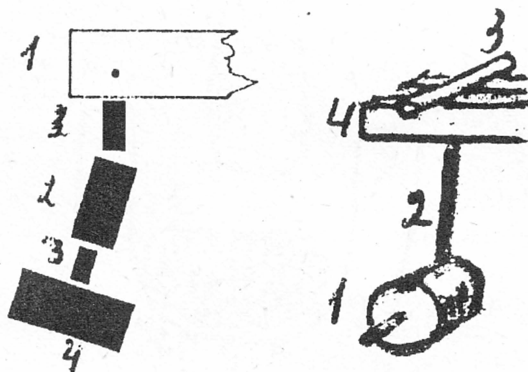
Зазначений прес, без сумніву, розвинувся зі ступи. Однак є всі підстави гадати, що його прототипом була не ручна ступа, а "походюча". У цьому легко переконатись, порівнявши його із "походючою" ступою, зафіксованою на Гуцульщині В.Шухевичем[10].

З-поміж клинових пресів найбільш поширеними на Гуцульщині були преси з горизонтальними клинами і таранами-довбнями. Такі преси, зокрема, функціонували в селах Зелене, Бистрець Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Яворів, Снідавка, Брустури Косівського р-ну, Татарів, Микуличин, Яблуниця, Ямна Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл., Поляна Косовська Рахівського р-ну Закарпатської обл.[11]

[10]Див.: Шухевич В. Гуцульщина.– Ч. 2 .– С. 162.– Мал. 105.

[11]Архів ІН НАНУ.- Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 20-29.

Існування аналогічних пресів зафіксоване також на Бойківщині й Лемківщині[12]. Вони були поширені в Яворівському р-ні Львівської обл.[13] та на Волині[14]. Використовувались в традиційному олійництві Румунії, Болгарії, Польщі, Угорщини, Франції, Швейцарії[15]. Прес з горизонтальними клинами (мал. 3) складався з двох грубих міцних вертикальних стовпів, що розміщувались один від одного на віддалі 1,5 м. Зверху на стовпи насаджувалась нерухома горизонтальна колода ("правило") з отворами на її виступаючих кінцях для навішування молотів-таранів. В середній частині між вертикальними балками прикріплювалась рухома горизонтальна колода ("стріла", "блажно", "блажек"). Над "стрілою" (у площині вертикальних стовпів) з обидвох боків знаходились отвори, в які з-зовні горизонтально закладалися клини. У нижній частині



Зліва. Підвішування таранів за допомогою "скраклів" та "скракників" (с. Снідавка Косівського р-ну Івано-Франківської обл.): 1. виступ "правила"; 2. "скраклі"; 3. "скракники"; 4. таран. Справа. Підвішування таранів на жердках (с. Зелене Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.): 1. таран; 2. прямовисна жердка; 3. поперечник; 4. рамка.

преса розміщувалась нерухома масивна колода, посередині якої видовблювалось циліндричне заглиблення ("гніздо"), що в глибину сягало двох третин її товщини.

[12]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 50; Бескид Ю. Матеріальна культура Лемківщини.– Торонто, 1972.– С. 36; Красовський І. Матеріальна культура // Лемківщина.– Земля – люди – історія – культура.– Т. 2.– Нью-Йорк-Париж-Сидней-Торонто, 1988.– С. 45.

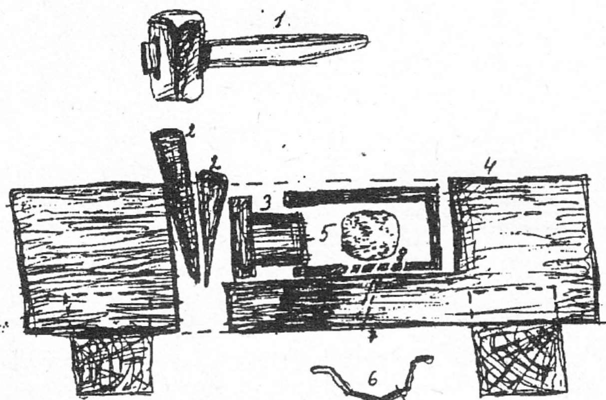
[13]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 49.

[14]Шишкевич М. Виріб олію на Волині в Галичині // Матеріали до українсько-руської етнології.– Львів, 1905.– Т. 6.– С. 96.

[15]Vakarelski Ch. Etnografia Bułgarii // Prace etnograficzne.– Wrocław, 1965.– T. 7.– S. 194; Olszanski H. Tradycyjne olejarstwo...– S. 133.

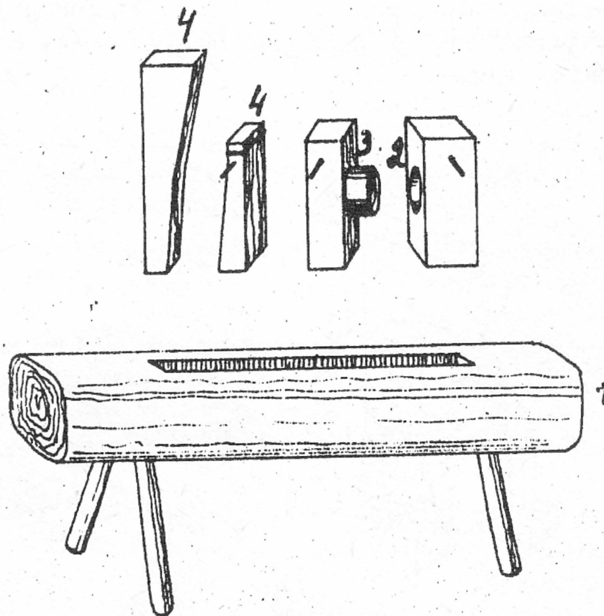
Внаслідок вбивання клинів за допомогою таранів, клини тиснули на рухому горизонтальну колоду, яка, разом з товкачем, рухалась вниз. Товкач, заглиблюючись у "гніздо", пресував сировину, яка закладалась аналогічно до того, як і в пресі із коліщатком та линвою.

Специфікою гуцульських пресів з горизонтальними клинами було те, що довбні-тарани прикріплювались за допомогою скраклів та скракників (на Косівщині й Рахівщині) або підвішувались на прямовисних жердках (у Верховинському р-ні Івано-Франківської обл.)[16] (мал. 4, 5). Зазначимо у зв'язку з цим, що на Лемківщині довбні-тарани прив'язувались переважно ременями[17], на Бойківщині – підвішувались на мотузах[18], на Прикарпатті (зокрема, Коломийщині й Снятинщині) найчастіше прикріплювались до обертових стовпів[19].



Прес з вертикальними клинами й горизонтальним вибиванням (с. Шепіт Путильського р-ну Чернівецької обл.): 1. довбня; 2. клини; 3. притискач; 4. колода; 5. "гніздо"; 6. начиння; 7. отвір для "прочурювання" олії; 8. "рішотка".

Наступний тип преса, що подибується на Гуцульщині – прес з вертикальними клинами (горизонтальним вибиванням). Його, зокрема, зафіксовано в с. Шепіт Путильського р-ну Чернівецької обл., а також на хуторах, що відносяться до с. Шепіт – Верхні Яловичори, Андреківський Потік, Горбанівський Потік[20]. Товкач у цій конструкції приводиться у рух вбиванням вертикальних клинів (мал. 6). Заглиблюючись у "гніздо", він тисне на сировину, з якої виділяється олія, що стікає (через продовбаний у колоді отвір) у підставлене начиння. Дещо інший підтип такого преса був зафіксований Я.Фальковським у с. Яблуниця Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл. (мал. 7)[21].



Прес з вертикальними клинами (с. Яблуниця Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.): 1. колода; 2. колода з отвором "дійничкою" для сировини ("гніздо"); 3. товкач; 4. вертикальні клини.

Це – колода, яка спирається на три ніжки-кілки. В середині – прямокутне заглиблення, куди входять: "колода" з отвором – "дійничкою" для сировини ("гніздо"), товкач на грубій дошці і клини. Вертикальний рухомий клин вбивається молотом й таким чином здійснює тиск на коротший клин, який, у свою чергу, приводить у рух "товкача" (у горизонтальному напрямку).

У бойків та лемків зазначений тип пресів не зустрічався. В інших місцевостях України його до сьогодні ще не зафіксовано. Активно вживався на території Румунії[22]. Існують припущення, що такими пресами користувалися в Польщі[23], але достовірних підтверджень тому немає.

Знаний був також на Гуцульщині прес рамовий з горизонтальним гвинтом. Цей прес сконструйовано із квадратної рами, розміщеної на

[16]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 15, 22.

[17]Красовський І. Матеріальна культура...– С. 45.

[18]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 20, 24; Данилюк А. Олійні // Наука і Суспільство.– 1976.– N 1.– С. 35; Той же: Олійня з с. Головецьке Сколівського р-ну Львівської обл. // Музей народної архітектури та побуту у Львові.– Путівник.– Львів, 1980.– С. 25-26.

[19]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 40, 45.

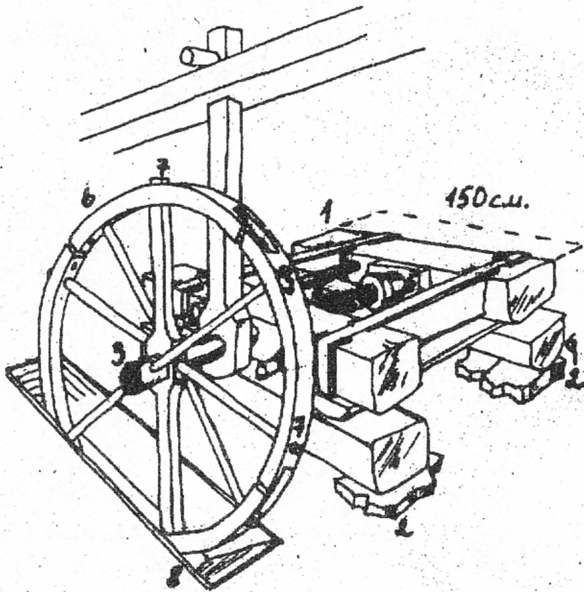
[20]Там само.– Арк. 22-25.

[21]Falkowski J. Zachodnie pogranicze...– S. 35.

[22]Bucur C. Entwicklung und Typologie in Rahmen einer Systematik über lciferter technischer Anlagen Rümanien // Cybinium 1974-1978.– Sibiu, 1974.– Rys. 1-3.

[23]Olszanski H. Tradycyjne olejarstwo... – S. 129.

міцних підставках, заввишки 30-40 см. До одного преса прилаштовано металеву вставку з круглим дном і продирявленими стіночками. Туди вкладається сировина. "Веретено" з гвинтом проходить в горизонтальному напрямку. До одного його кінця приладнано "товкач", до другого – дерев'яне колесо з "державками", за які належить триматися, аби було зручніше його крутити. Обертання колеса приводить у рух "веретено" з гвинтом, що своїм колесоватим кінцем заходить у "гніздо" з сировиною, тим самим здійснюючи на неї тиск.

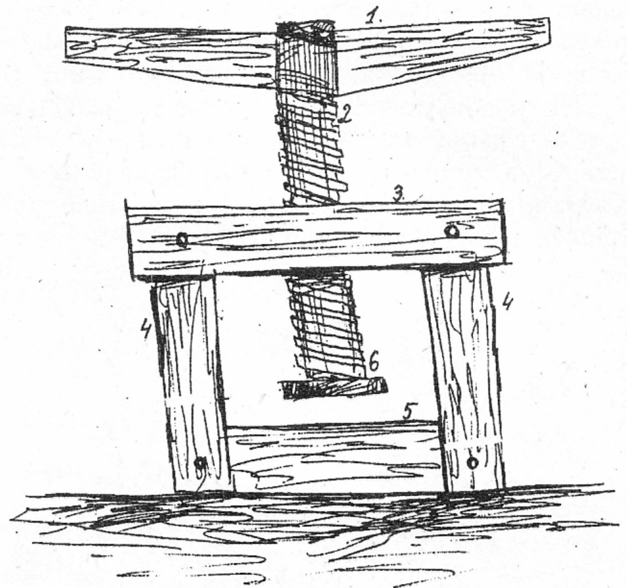


Прес з горизонтальним гвинтом (с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл.): 1. рама; 2. підставки; 3. "веретено" 4. гвинт; 5. "гніздо"; 6. колесо; 7. "державки"; 8. заглиблення для колеса.

На Гуцульщині преси з горизонтальними гвинтами застосовувалися в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Берегомет Вижницького р-ну Чернівецької обл., Руска, Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл., на хуторі Соколій, що відноситься до районного центру Путиля Чернівецької обл.[24] На Бойківщині та Лемківщині такі преси не зафіксовано. Вони широко використовувались в Угорщині та Румунії[25].

Гвинти в зазначеному типі пресів виготовлялись з дерева (дуб, ясень). Від початку XX ст. дерев'яні гвинти почали замінюватись на залізні. Їх привозили з Румунії та Угорщини[26].

Знані були на Гуцульщині також преси із вертикальним гвинтом. Їх зафіксовано, зокрема, в селах Соколівка, Березів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.[27] Аналогічні преси існували й на Бойківщині та Лемківщині[28], а також в Коломийському р-ні Івано-Франківської обл., Радехівському, Перемишлянському, Яворівському, Жидачівському р-нах Львівської обл., Борщівському р-ні Тернопільської обл.[29] та на Чернігівщині[30].



Прес з вертикальним гвинтом (с. Соколівка Косівського р-ну Івано-Франківської обл.): 1. держак; 2. гвинт; 3. верхня поперечка; 4. бруси; 5. нижня поперечка; із заглибленням; 6. притискач.

Основу преса з вертикальним гвинтом (мал. 9) становили колоди і два вертикальні стовпи-бруси, що закопувались у землю, а зверху поєднувались горизонтальною "поперечкою". В центрі "поперечки" знаходився гвинтовий отвір для вертикальної шруби, яка закінчувалась вгорі заокругленням – "вухом". У "вухо" засаджувався двокінцевий "держак", котрим закручували шрубу у гвинтовий отвір верхньої "поперечки". Внизу шруба закінчувалась круглим залізним притискувачем, який, входячи у "гніздо", витискав із сировини олію.

Сьомий тип преса – гвинтово-клиновий. Зустрічався дуже рідко. Його зафіксовано в с. Зелене Верховинського р-ну Івано-Франківської

[24]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 20-30.

[25]Olszanski H. Tradycyjne olejarstwo...– S. 143.

[26]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 21.

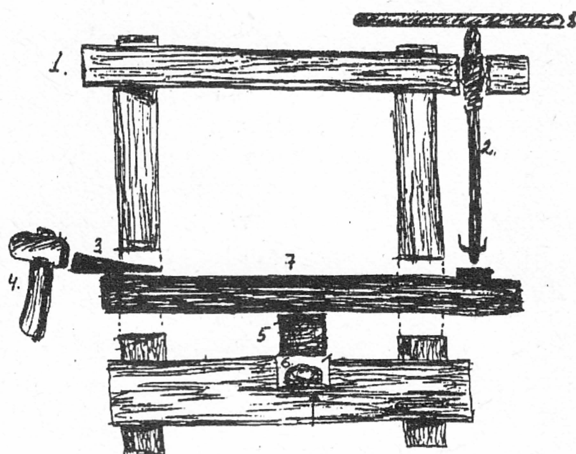
[27]Архів ІН НАНУ.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 12-13.

[28]Там само.– Арк. 19-20; Красовський І. Матеріальна культура...– С. 45.

[29]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 50-58, 60.

[30]Литвинова-Бартош. Олійниця у с. Землянці Глухівського пов. на Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології.– Т. 6.– Львів, 1905.– С. 86.

обл.[31] (мал. 10). Ця конструкція становить комбінацію двох типів пресів – преса із горизонтальними клинами та преса із вертикальним гвинтом. Модифікація полягала в тому, що з одного боку рухома колода ("стріла") притискалась шляхом вбивання горизонтального клина, а з другого – шляхом викручування вертикального гвинта. Подальший принцип витискання олії був той самий, що у вищеописаних пресах з горизонтальними клинами. Аналогічні преси були поширені в Польщі[32].



Прес гвинтово-клиновий (с. Зелене Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.): 1. верхня поперечина; 2. вертикальний гвинт; 3. клин; 4. довбня; 5. притискач; 6. "гніздо"; 7. рухома колода ("стріла"); 8. "держак" для закручування гвинта.

Таким чином, можна стверджувати, що на Гуцульщині застосовувалося не два різновиди олійницьких пресів (як вважалося дотепер), а сім різновидів, а саме: ручний прес-ступа, прес-ступа із коліщатком та линвою, прес з горизонтальними клинами, прес з вертикальними клинами (горизонтальним вибиванням), рамовий прес з горизонтальним гвинтом, прес з вертикальним гвинтом та прес гвинтово-клиновий. Водночас, опираючись на польові дослідження, ми можемо поповнити не лише класифікацію пресів Гуцульщини, але й загальноприйняту в науковій літературі типологізацію пресів, зарахувавши до пресів ударних не лише ручний прес-ступу (як те здійснювалося дотепер), але й зафіксований на Гуцульщині прес-ступу із коліщатком і линвою.

[31]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 19.

[32]Olszanski H. Tradycyjne olejarstwo...– S. 145.

Статті



Михайло ПАНЬКІВ

ВНУТРІСІМЕЙНІ ВІДНОСИНИ НА ПОКУТТІ (II половина XIX ст. – 30 роки XX ст.)

Mykhailo PAN'KIV. Interior Family Relations in Pokuttia (the Second Half of the XIX-th Century – 30-ies of the XX-th Century).

У вивченні української родини, її побуту і звичаїв важливе місце займають відносини між окремими її членами. Адже тут співживуть родичі різного віку, ступеня кровної спорідненості, статі. Тому кожен з них має у родині свій відповідний моральний, виробничий, звичаєво-правовий та економічний статуси, який постійно змінюється.

Про родинні взаємовідносини, котрі були в минулому та є зараз, писали В.Охримович[1], І.Франко[2], О.Кравець[3], О.Пономарьов[4], М.Тиводар[5]. Ця проблема висвітлювалась в історико-етнографічних дослідженнях "Бойківщина"[6], "Гуцульщина"[7], "Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья"[8] та в інших.

Проте у цих дослідженнях автори переважно торкались проблеми главенства у родині, звичаєвих та юридичних відносин між батьками і дітьми, становища зятів, невісток тощо. Недостатньо висвітлені економічні відносини членів

[1]Охримович В. Знадоби до пізнання звичаїв і поглядів правних // Житє і Слово: Вісник літератури, історії, фольклору.– Львів, 1895.– Т. 3.– С. 387-391; Охримович В. Про родову спільність в Скальських горах // Народ.– 1870.– N 7.– С. 89-91.

[2]Франко І. Сліди снохацтва в наших горах // Житє і Слово.– Львів, 1895.– Кн. 4.– С. 101-104.

[3]Кравець О. Сімейний побут і звичаї українського народу. Історико-етнографічний нарис.– К., 1966.– С. 197.

[4]Пономарьов О. Сучасна сім'я і сімейний побут робітників Донбасу. 1950-1975.– К., 1978.

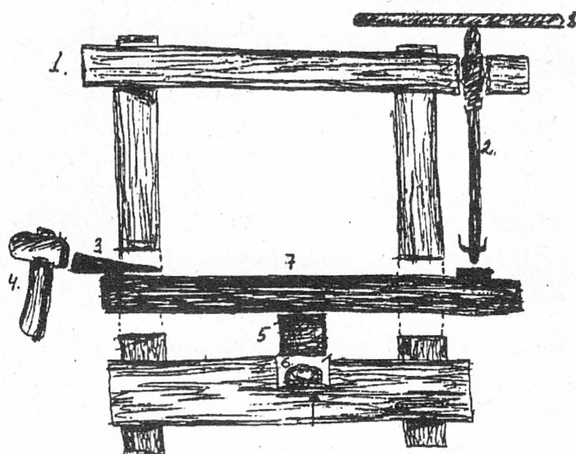
[5]Тиводар М. Залишки великої сім'ї на Закарпатті // Народна Творчість та Етнографія.– 1965.– N 2.– С. 67-72.

[6]Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження.– К., 1983.– С. 181-193.

[7]Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.– К., 1879.– С. 216-224.

[8]Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья.– Минск, 1987.– С. 118-184.

обл.[31] (мал. 10). Ця конструкція становить комбінацію двох типів пресів – преса із горизонтальними клинами та преса із вертикальним гвинтом. Модифікація полягала в тому, що з одного боку рухома колода ("стріла") притискалась шляхом вбивання горизонтального клина, а з другого – шляхом викручування вертикального гвинта. Подальший принцип витискання олії був той самий, що у вищеописаних пресах з горизонтальними клинами. Аналогічні преси були поширені в Польщі[32].



Прес гвинтово-клиновий (с. Зелене Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.): 1. верхня поперечина; 2. вертикальний гвинт; 3. клин; 4. довбня; 5. притискач; 6. "гніздо"; 7. рухома колода ("стріла"); 8. "держак" для закручування гвинта.

Таким чином, можна стверджувати, що на Гуцульщині застосовувалося не два різновиди олійницьких пресів (як вважалося дотепер), а сім різновидів, а саме: ручний прес-ступа, прес-ступа із коліщатком та линвою, прес з горизонтальними клинами, прес з вертикальними клинами (горизонтальним вибиванням), рамовий прес з горизонтальним гвинтом, прес з вертикальним гвинтом та прес гвинтово-клиновий. Водночас, опираючись на польові дослідження, ми можемо поповнити не лише класифікацію пресів Гуцульщини, але й загальноприйняту в науковій літературі типологізацію пресів, зарахувавши до пресів ударних не лише ручний прес-ступу (як те здійснювалося дотепер), але й зафіксований на Гуцульщині прес-ступу із коліщатком і линвою.

[31]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 360.– Арк. 19.

[32]Olszanski H. Tradycyjne olejarstwo...– S. 145.

Статті



Михайло ПАНЬКІВ

ВНУТРІСІМЕЙНІ ВІДНОСИНИ НА ПОКУТТІ
(II половина XIX ст. – 30 роки XX ст.)

Mykhailo PAN'KIV. Interior Family Relations in Pokuttia (the Second Half of the XIX-th Century – 30-ies of the XX-th Century).

У вивченні української родини, її побуту і звичаїв важливе місце займають відносини між окремими її членами. Адже тут співживуть родичі різного віку, ступеня кровної спорідненості, статі. Тому кожен з них має у родині свій відповідний моральний, виробничий, звичаєвоправовий та економічний статуси, який постійно змінюється.

Про родинні взаємовідносини, котрі були в минулому та є зараз, писали В.Охримович[1]*, І.Франко*[2]*, О.Кравець*[3]*, О.Пономарьов*[4]*, М.Тиводар*[5]*. Ця проблема висвітлювалась в історико-етнографічних дослідженнях "Бойківщина"*[6]*, "Гуцульщина"*[7]*, "Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья"*[8] *та в інших.*

Проте у цих дослідженнях автори переважно торкались проблеми главенства у родині, звичаєвих та юридичних відносин між батьками і дітьми, становища зятів, невісток тощо. Недостатньо висвітлені економічні відносини членів

[1]Охримович В. Знадоби до пізнання звичаїв і поглядів правних // Житє і Слово: Вісник літератури, історії, фольклору.– Львів, 1895.– Т. 3.– С. 387-391; Охримович В. Про родову спільність в Скальських горах // Народ.– 1870.– N 7.– С. 89-91.

[2]Франко І. Сліди снохацтва в наших горах // Житє і Слово.– Львів, 1895.– Кн. 4.– С. 101-104.

[3]Кравець О. Сімейний побут і звичаї українського народу. Історико-етнографічний нарис.– К., 1966.– С. 197.

[4]Пономарьов О. Сучасна сім'я і сімейний побут робітників Донбасу. 1950-1975.– К., 1978.

[5]Тиводар М. Залишки великої сім'ї на Закарпатті // Народна Творчість та Етнографія.– 1965.– N 2.– С. 67-72.

[6]Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження.– К., 1983.– С. 181-193.

[7]Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.– К., 1879.– С. 216-224.

[8]Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья.– Минск, 1987.– С. 118-184.

родини, роль і місце у родині таких категорій, як одиноких перестарілих батьків, неодружених одиноких членів, які перебувають у різних кровних зв'язках до господарів (основного подружжя). Чекають глибокого вивчення становища у родині та громаді покриток, позашлюбних дітей, приймаків, малолітніх наймитів, проблема опікунства. Тому, при висвітленні внутрісімейних відносин на Покутті, ми акцентували свою увагу на перелічених проблемах, щоб хоча б частково заповнити цю прогалину.

Для глибшого розуміння процесів, які відбуваються в сучасній сім'ї на Покутті, потрібно розглянути питання внутрішніх взаємовідносин між членами колишньої родини, главенства в ній, юридичного й економічного становища її членів. В умовах натурального господарства покутська родина була виробничою одиницею, яка забезпечувала себе всім необхідним для прожиття і відтворення робочої сили. Тому в селянських родинах кожен її член мав обов'язки відповідно його можливостей. Перш за все тут існував поділ праці на чоловічу і жіночу. Мали свої обов'язки діти і літні люди. Немалу роль у визначенні престижності члена родини мав його майновий внесок у загальносімейне господарство (придане, додаткові заробітки тощо). Організація малої родини спиралася на ряд патріархальних традицій. Вони визначали права і місце кожного члена родини, впливали на взаємовідносини між ними.

Глава родини (газда). *Главою родини був батько або дорослий одружений син, котрий ставав спадкоємцем батька. Іншим членам родини заборонялось йому заперечувати, а навпаки вимагалося виконувати його волю. Глава родини мав відповідні права щодо інших її членів. У разі непослуху він міг покарати такого родича[9]. Якщо діти одружувались без згоди голови родини, він відмовляв їм у благословенні, проведенні весілля, виділенні відповідної частини спадщини[10]. Моральний вплив голови родини полягав і в окремих заборонах молодим (голосно говорити, зобов'язувалося мовчки вислуховувати його розпорядження, заборонялося в його присутності курити тощо). Ще в кінці XIX ст. під час прийняття їжі чітко дотримувались черговості. У свята голова здійснював ритуальні дії. Після батька главою родини, як було відмічено, ставав по старшинству син, а якщо не було синів – зять, але обов'язково чоловік. Привілейоване становище чоловіків у селянській родині грунтувалось головним чином на тому, що в натуральному господарстві основною виробничою силою були чоловіки і що більша частина спадщини переходила по чоловічій лінії і тим самим чоловіки володіли більшою частиною майна: землі, робочої худоби, знарядь праці, будівель.*

Становище і взаємини інших членів родини. *Всіма домашніми роботами керувала дружина глави родини (газдиня), яка була безумовним авторитетом для решти членів. Главою сім'ї вона могла стати у тому випадку, коли після смерті чоловіка діти ще не були одружені. Становище невістки визначалось главенством у родині. Якщо главою був свекор, невістка повинна була виконувати волю родичів чоловіка, якщо главою ставав її чоловік, вона ставала господинею, підпорядкувавши собі родичів чоловіка. Своєрідні відносини існували в покутській родині між старшими і молодшими її членами. На Покутті було немало сімей з великою різницею років між дітьми. Основні причини такої різниці полягали, по-перше, у народжуваності і смертності дітей, по-друге, висока смертність старих членів родини (батьків) приводила до повторних шлюбів, від яких також народжувались діти.*

Метричні дані по селах Вербівці, Долина, Ковалівка свідчать, що різниця в роках між дітьми була: до 9 років – 30 % сімей, від 10 до 19 років – 48,7 %, більше 20 років – 21,3 % сімей[11].

Старші брати, сестри, їх дружини і чоловіки були незаперечним авторитетом для молодших. Адже вони брали безпосередню участь у вихованні своїх молодших братів і сестер, а у випадку смерті родичів вони повинні були їх виховати, одружити і виділити частину майна. В деяких селах зафіксовані випадки шанобливого звертання молодших до старших братів чи сестер на "Ви" навіть поза очі ("наші брат", "наші сестра", "наші зєть" і т.д.). Якщо була велика різниця у роках між двоєрідними, то молодші називали їх тетами і вуйками, а чоловіків таких тіток – дідами[12]. Крім подружньої пари і дітей в покутській родині жили інші родичі з різною степінню кровної спорідненості і юридичним становищем.

Неодружені родичі. *Своєрідним було становище неодружених родичів. До них відносились старші неодружені чоловіки і жінки, які через різні життєві обставини остались одинокими і після смерті родичів, залишились жити в родинах своїх братів чи сестер. С.І.Копчак звертає увагу на відносно високу частку дорослого населення на Прикарпатті в другій половині XIX ст.[13]. Немалою була ця частка і на Покутті. Так в с. Олешів Тлумацького повіту на початку 30-х років зі 169 родин в 13 були такі неодружені*

[9]Архів Івано-Франківського краєзнавчого музею. Далі – Архів ІФКМ).– Ф. 1.– Оп. 2.– З. 2.– С. 14-15.

[10]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 1.– Спр. 9, 10, 11; Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 4.– З. 4.– С. 4.

[11]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 1-3.

[12]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 2.– З. 4.

[13]Копчак С. Населення Українського Прикарпаття.

члени. До господарів вони були у таких кровних зв'язках:

дядьків (вуйків) – 1;
тіток (тет) – 1;
братів чоловіка – 2;
сестер чоловіка – 8, в т.ч. покриток – 1;
сестер дружини – 1.

Такі родичі мали своє поле, худобу, знаряддя праці з правом розпорядження. Обробіток їхньої землі здійснювався всією родиною. Частина продуктів і власності цих родичів використовувалась всією сім'єю. Решта йшло на одяг, грошові заощадження, утримання високого майна. Моральний вплив на своїх племінників вони мали такий же, як і їх батьки. Проте газдою в родині вважався одружений родич, навіть молодший брат чи чоловік сестри[14]*. Таким чином, власність одиноких, як право володіння і право користування, залишалось за всією родиною, а право розпорядження своїм майном залишалось за цим неодруженим родичем. Після його смерті майно залишалось власністю всієї родини, або згідно його волі, власністю одного з родичів, найчастіше кого-небудь з племінників. Згідно звичаєвого права у випадку одруження такого родича, весілля йому повинен справити глава сім'ї.*

Одинокі перестарілі батьки. *Після смерті одного з батьків четверта частина майна, яким володіло це подружжя, залишалась живому, решта розподілялось між іншими родичами (дітьми, братами, рідними, двоюрідними, племінниками тощо)*[15]*. Він, як і до цього, міг жити в одного зі своїх дітей, або окремо. Їх юридичне становище і право власності ставало аналогічним стану і праву власності старших неодружених родичів. Якщо одночасно помирало обоє батьків – спадкоємцями ставали родичі, біля яких вони жили, або один з родичів, в нагороду за догляд. У випадку повторного одруження літній родич ішов жити до чоловіка чи жінки, або, при наявності в будинку окремої кімнати, переходив жити туди. Свою частину майна він відокремлював. Це у випадку, коли перестарілі батьки вже не рахувались главою сім'ї, а ним був хтось з дітей. У другій половині XIX ст. звичаєве спадкове право почало вступати у конфлікт з австро-угорським цивільним правом. Ініціаторами таких судових конфліктів були як батьки так і діти, інтереси яких не завжди збігались із звичаєвим правом. Якщо в минулому столітті такі судові процеси були поодинокі, то в 20-30-х роках XX ст. вони стали масовим явищем*[16]*.*

Покритки і їх позашлюбні діти. *Не можна обійти в сімейній структурі таку категорію, як покритки та їх діти. Їх становище і в суспільстві і в сім'ї було досить важким. Народний звичай суворо засуджував таких жінок. По відношенню до покриток існувало багато заборон у побуті та обрядах. Після родів їх майже не відвідували родичі, подруги, а лише такі ж покритки. Зразу, коли така породілля вставала з постелі, їй обрізали коси і зав'язували як молодицю. З цього часу покритку не запрошували у куми, до випікання короваю і колачів, шиття весільних вінків, не дозволяли сідати за один стіл з нареченою, а навпаки садили ближче до виходу ("біля порогу")*[17]*. В Палагичах нашому респондентові жалілась покритка на свою найближчу подругу. На Покутті побутує звичай перетанцьовування молодої з усіма заміжніми жінками, які присутні на весіллі, підкреслюючи цим її приналежність до стану одружених. І от, коли її подруга перетанцьовувала і черга дійшла до покритки, то молода її обійшла. А коли гості розсілись, то її посадили "під полицею" (біля порогу). Цю образу літня жінка запам'ятала на ціле життя*[18]*. На ярмарок покритка йшла останньою, коли перейдуть всі люди, щоб когось не перейти, бо не поведеться йому ярмарок. Зате в куми до покритки всі йшли охоче, бо хто прийняв позашлюбну дитину до хреста та ще й підперезався мотузкою, тому "потім добре буде вестися".*

Обмежувалися її права і церквою. Покритці не робили виводин[19] *і таким чином вона рахувалась довічно нечистою, а тому їй заборонялось відвідування церкви. Навіть якщо покритка вінчалась, то обряд проходив на вхідному порозі церкви.*

Якщо покритка не виходила заміж і родичі не могли її виділити, то вона залишалась в сім'ї брата чи сестри, а це означало практично стан наймички. Тому родичі за всяку ціну старались залишити таку дочку вдома, виділивши їй окрему кімнату. Так, нами вивчено статистику 1866-1940 рр. в межах 30 родин в с. Долині, де були покритки і одержано такі дані: залишились вдома єдиними спадкоємцями – 11, у 3-х родинах спадкоємці 2 дочки-покритки, у 10 – спадщину поділили брат і сестра-покритка, у 3 – сестра і сестра-покритка і лише 3 покритки вийшли заміж в прийми[20]*. Важке і безправне становище покриток заставляло таких майбутніх матерів відмо-*

[14]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 1-3.

[15]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 1.– Спр. 18,21.

[16]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 1.– Спр. 9-12.

[17]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 5.– З. 1.– С. 63-64.

[18]Польові записи від мешканця с. Палагичі Тлумацького р-ну Гуцула Дмитра Пантелеймоновича, 1894 р.н., освіта початкова, записи 1972 р. З приватного архіву автора.

[19]За християнським віруванням жінка після родів вважалась нечистою і протягом 4 тижнів вона повинна була пройти обряд виводин, тобто очиститись.

[20]Метрикальні записи села Долини Тлумацького р-

влятись від народження дитини. Будучи вагітними вони старались викликати передчасні роди, вдавались до послуг знахарів, які робили аборти, що часто закінчувались смертю пацієнтки. Окремі з них старались стратити дитину. Так в с. Вербівці в 20-х роках XX ст. зафіксовано 2 випадки такої страти. У 1926 р. 16-річна Г.О. після родів умертвила свою дитину. Знайшли дитину за селом в ожиннику. Визначили чия вона по хустці, якою була сповита дитина. Жінки хотіли вчинити матері самосуд, але сільським властям вдалося його відвернути. Тоді односельці заставили носити мертву дитину по всіх вулицях, супроводжуючи її свистом і калатанням у металевий посуд. І хоча вона була із заможної родини, проте їй ледве вдалося вийти заміж за некрасивого і лінивого парубка, якого ніхто з дівчат не хотів. Друга дівчина П.В. після пологів засунула дитину в горщик і закопала, а сама зразу пішла прати на копанку. Коли був виявлений злочин, то її ув'язнили на декілька років. Заміж вона так і не вийшла, хоч була красивою, молодою і фізично сильною, тобто мала всі якості, які цінувались у селі[21].

Серед селян існувало повір'я, що душі страчених дітей стають птахами ("канями"), літають і просять охрестити їх. Тому, хто почує цей крик, повинен перехреститись і кинути щось з полотна (крижму), навіть відірвавши від одягу, бо інакше вихор може забрати цю людину. Вірили, що після смерті жінка, яка стратила дитину, буде її їсти.

Польське законодавство, щоб уникнути виплати допомоги таким матерям, присуджувало аліменти чоловікам, що підозрювались у батьківстві. Досить було такій матері довести, що він залицявся до неї за 9 місяців до родів, навіть невеликий час, як суд визначав сплату аліментів. Розмір аліментів дорівнював: дитині до 7 років – 30 золотих, школяреві – 45 золотих. Основним свідком була позовиця[22]. *У випадку несплати – майно конфісковувалось. Так, у 1937 і 1938 рр. жителеві с. Цуцилина біля Матеївців, Коломийського повіту Ю.Садичину 1911 р.н. було винесено судові рішення про сплату аліментів 2 матерям. Щоб поправити своє майнове становище, він одружився з 60-річною вдовою. За це вона записала на молодого чоловіка 6 моргів поля*[23].

Хоча на Покутті становище покриток і було важким, проте кількість їх була відносно велика. У другій половині XIX ст. в селі з 200-300 дворів в рік народжувалась в середньому одна позашлюбна дитина.

Так, в с. Далишеві Городенківського повіту в 1850-1861 рр. з 236 новонароджених 8 було позашлюбних (3,4 %)[24]. *У селах Снятинського повіту: у Русові протягом 1850-1852 рр. народилось 103 дитини, з них 5 позашлюбних (4,8 %)*[25], *Залуччі протягом 1855-1868 рр. народилось 964 дитини, з них 62 позашлюбних (6,4 %)*[26], *в Келихові протягом 1850-1866 рр. народилось 257 дітей, з них 8 позашлюбних (3,1 %)*[27] *і т. д. До речі, з вище перечислених позашлюбних дітей хлопчиків народилось 55, дівчаток 37. Подібна статева тенденція помічена нами і в інших селах.*

Наведені дані свідчать про достатню кількість в с. Вербівці покриток і їх позашлюбних дітей. Серед покриток було 29 неодружених і 3 вдовиці. Дівчат-покриток можна розділити на 3 групи: I вікова група – 18-21 рік (у цьому віці дівчата виходили заміж найчастіше) – 3 покритки; II вікова група – 22-24 роки – 9 покриток; III вікова група – 25 і більше років – 15 покриток, тобто тих, які в селі рахувались перестарілими. Не визначений вік у 2. Аналогічна ситуація і в с. Долина. Отже, основною причиною появи покриток була втрата надії дівчат вийти заміж.

Частина дівчат, які походили із незаможніх родин, покривались у молодому віці. Потім вони ставали матерями 3-4 позашлюбних дітей. Так, мешканки с. Вербівці Параска Мартинова (1832 р.н.), малоземельна, заміж не вийшла, мала 3 дітей; Оксана Бойчук (1866 р.н.), у батьків город і 4 вівці, заміж не вийшла, мала 4 дітей. А ось "сімейна традиція": у Якова Остафійчука всі три дочки (народились у 30-40-х рр. XIX ст.) стали покритками[28]. *Так само і в с. Долина: у Марії Федорців (1870 р.н.) після смерті чоловіка у 1903, народилась у 1906 р. Юстина, у Юстини в 18 років народилась позашлюбна Софія, а у Софії – Павліна*[29].

Деякі покритки виходили заміж. У Вербівцях протягом 1851-1897 рр. з 36 покриток заміж вийшли 23 (4 – не визначено)[30], *в Долині протягом 1882-1914 рр. з 25 – заміж вийшли 10 (6 – не визначено). З ними одружувались парубки, які полакомились на їх віно, або з фізичними та іншими вадами, яких не хотіли дівчата, вдівці, часто набагато старші. Ця тенденція продовжилась до наших днів. В таблиці по с. Долина виділено I і II*

ну 1866-1972 рр. З приватного архіву автора.

[21]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 4.– З. 4.

[22]Справи Коломийського суду 20-30 рр. XX ст. Розгляд про оплату аліментів. З приватного архіву автора.

[23]Там само.

[24]ІФОДА.– Ф. 470.– Оп. 1.– Од. зб. 2.– Арк. 48.

[25]ІФОДА.– Ф. 471.– Оп. 1.– Од. зб. 3.– Арк. 31-37.

[26]ІФОДА.– Ф. 481.– Оп. 1.– Спр. 1.– Арк. 112.

[27]ІФОДА.– Ф. 478.– Оп. 1.– Спр. 1.– Арк. 34-74.

[28]Спись належащих до громади...

[29]Метрикольні записи с. Долини...

[30]Спись належащих до громади...

світові війни, коли кількість позашлюбних дітей була особливо великою[31].

Ще гірше було становище позашлюбних дітей. Вже змалку їх оточувала стіна презирства односельців. Їх називали "байстрюками", "копилами". При хрещенні дитини священик вимагав присутності батька, який записував ім'я новонародженого. А так як у позашлюбної дитини батька не було, то священик давав ім'я згідно того святого, в який день народилась дитина. Переважно це були непопулярні, важкі для вимови імена, що викликало в односельців іронічні насмішки, їх навмисне перекручували. Так, з другої половини XIX ст. нами зафіксовані такі імена позашлюбних дітей: в с. Русові – Матрона, Давид[32]*; с. Залуччі – Пантелей, Спиридон, Акулина, Фердінанд, Корнелій, Варвара, Терiна*[33]*; с. Долина – Агата, Філімон, Горпина, Демко*[34]*; с. Вербівці – Климентія, Варфоломій*[35]. *Крім позашлюбних дітей такими іменами нікого більше не називали. В метричних книгах ці діти записувались по матері.*

Обмежувались діти покриток і в спадщині. "В родині, – як писав Василь Мосцюх, – суть они уважани поза родиною" і на них "всегда тяготит пятно греха их родителів"[36]. *Якщо мати виходила заміж, то рідко коли позашлюбна дитина жила з матір'ю. Права на вітчимову частку майна вона не мала, навіть, якщо більше дітей у вітчима не було. Не мала права на спадщину і в родині, де проживала їхня неодружена мати. При поділі спадку діда чи баби позашлюбні діти теж не включались у число спадкоємців.*

Смертність серед позашлюбних дітей була досить високою. Так, у Вербівцях з 65 таких дітей вижило 28, у Долині (протягом 1882-1914 рр.) з 37 – вижило 21. Одружувались позашлюбні діти з такими самими або з найбіднішими, некрасивими і ін. Вони не мали права бути обраними у громадські органи самоуправління.

Опікувані сироти. *Долею дітей, які залишились круглими сиротами і не мали близьких родичів, займалась опікунська рада, що знаходилась у повітовому центрі. Рада розділяла майно між малолітніми сиротами і визначала опікуна. Ними ставали односельці, часом не перебуваючи в кровних зв'язках із сиротою, найчастіше заможні господарі. Сиріт до 7 років утримував опікун, за що безплатно користувався їх майном. З 7 до 21 року хлопці та з 7 до 18 років дівчата йшли в найми, а опікунська рада через сільського війта здавала в аренду землю, будівлі та інше сирітське майно. Орендна плата визначалась на аукціоні щорічно. Частину орендної плати забирала опікунська рада за послуги. Рештою розпоряджався опікун, тобто користувався правом розпорядження (позичав, вів облік прибутків тощо).*

Іноді опікун старався привласнити частину такого майна. Після повноліття сирота одержував свою спадщину. Як правило земля, яка орендувалась, була запущена, будівлі зруйновані.

Існував ще інший тип опікунства – над дорослими членами родини. Якщо хтось із родичів надмірно вживав спиртні напої і тим самим пропивав майно, інші члени сім'ї мали право звернутись до війта про виділення опікуна для пияка. Ним міг бути зовсім чужий чоловік. Тепер підопічний, маючи право володіння і користування майном, втрачав право розпорядження ним. Тим самим акти продажу, дарування без згоди опікуна рахувались недійсними. Якщо родичі та опікун вважали, що підопічний виправився, то після присяги не вживати спиртне йому повертали всі права на майно. При порушенні присяги він притягувався до судового покарання.

Приймаки[37]. *На Покутті назва "приймак" має подвійне значення. Крім зятів "приймаками" або "годувальниками" називають ще одиноких або одружених, переважно молодих людей, яких прийняла до себе бездітна родина. Так як в результаті високої дитячої смертності на Покутті було багато таких родин – приймацтво було досить поширеним.*

На відміну від усиновлення ніяких юридичних актів про приймацтво не приймалось, прізвищ приймаки не міняли, татом і мамою подружжя, що взяло їх, не називали. Взаємною формою звертання була така ж, як між чужими людьми. При виборі приймаків враховувалось їх виховання, здоров'я, працелюбність тощо.

Одинокі приймаки жили в одній хаті з господарями, одружені – окремо. Приймаки могли мати своє господарство, худобу, реманент і т.п. Економічно залежні приймаки в більшості рекрутувались із сиріт і незаможних родин і тому повинні були виконувати всі вимоги господарів, іноді навіть такі, що стосувались особистого життя (з ким одружитись).

Прийнявши могли прогнати приймака у будь-який час, нічого не заплативши та прийняти іншого. Так як приймацтво опиралось лише на звичаєве право і юридичними державними інститутами не оформлялось, то приймаки були іноді

[31]Метрикальні записи с. Долини...

[32]ІФОДА.– Ф. 471.– Оп. 1.– Од. зб. 3.– Арк. 31-37.

[33]ІФОДА.– Ф. 481.– Оп. 1.– Спр. 1.

[34]Метрикальні записи с. Долини...

[35]Спись належащих до громади...

[36]Масцюх Василий. Церковне право супруже.– Перемишль, 1910.– 437 с.

[37]Паньків М. Одна з форм родини на Покутті // Народна Творчість та Етнографія.– 1985.– N 5.– С. 62-65.

у гіршому становищі, ніж наймити, які хоч одержували плату за свою службу[38].

Малолітні наймити[39]. *Малолітні наймити не завжди були кровними родичами господарів, але проживали з родиною спільно під одним дахом, дотримувались правил поведінки та щоденного розпорядку цієї родини, піддавались певному виховному процесу, засвоювали господарсько-виробничі навики, тому їх можна віднести до тимчасових членів родини із відповідними взаємовідносинами. Тим самим вони були найбезправнішими у селянській сім'ї. Український фольклор зберіг багато пісень, переказів про важку долю наймитів. Ця тема була досить поширена у фольклорі, у творах класиків української літератури (на Покутті у творах Леся Мартовича, Василя Стефаника, Марка Черемшини), але етнографами досліджена недостатньо.*

Набирались вони з числа напівсиріт, сиріт та інших найбідніших прошарків сільського населення. Особливо багато сиріт залишалося після епідемій холери, чуми, тифу, які в другій половині XIX ст. були ще дуже розповсюджені. Було їх багато після I світової війни. Такі сироти, шукаючи роботу в навколишніх селах, займались жебрацтвом.

Звичаєве право дозволяло наймати дітей з 7 років. Малолітні наймити випасали худобу, виконували дрібні господарські роботи та розпорядження будь-якого члена родини незалежно від віку. Угоду між господарями і малолітніми наймитами не укладалось. За роботу їм не платили, а тільки одягали і годували. Столувались вони переважно окремо від господарів, ночували по стодолах, стайнях, а якщо спали у хаті, то біля порога на соломі, тому часто простуджувались. Релігійних та родинних свят наймити дотримувались мало. Господарям дозволялось їх карати, тобто виховувати. Скаржитись сільським властям або позивати до суду за жорстоке поводження малолітні наймити не мали права[40].

Типовим було у наймах дитинство Легенюка Василя Івановича з с. Глушкова Городенківського району. У 1915 від тифу померла мама, коли йому було 9 років. Батько ще до війни виїхав до Канади, там одружився і більше в село не повертався.

Залишившись сиротою, він покинув школу і пішов служити по людях: пас худобу і цілий рік виконував хатні роботи, працював у стайні, де і жив. З господарськими дітьми, які вчились у школі, не контактував. Вони завжди могли заставити його щось робити, познущатись з нього, але ніколи не грались з ним. Його партнерами в іграх були такі ж наймити та діти халупників і зарібників. Відпускали погратись тільки у свята на досить короткий час і то за умови, що вчасно малий наймит виконає всю роботу. Годували по-різному. У добрих господарів він їв разом за столом, але з окремого посуду (тоді в селянських сім'ях всі її члени їли з одної миски), інші варили окремо і він їв у стайні. Спати доводилось теж у стайні, накрившись кінською веретою, а під голову підкладати мішок із січкою. Якщо хворів, то ним ніхто не цікавився. Кілька днів Василь міг пролежати десь під жолобом, поки не ставало легше[41].

Лише з 16-17 років наймити мали право укладати угоди й отримувати плату за свою роботу. Оплату (грошову чи натуральну) визначали господарі[42].

Покутська селянська родина є складовою частиною української родини. Тому основні закономірності внутрісімейних відносин, які існували в українській сім'ї, притаманні і покутським родинам.

Про родинні взаємовідносини, котрі склались на Покутті в 40-80-х рр. XX ст., тобто в період зміни форм власності і панування комуністичної диктатури, активної насильницької ліквідації звичаєвого права, вмішування тоталітарного режиму у внутрішні відносини, ми розглянемо в наступних дослідженнях.

---

[38]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 1.– Спр. 1-4.

[39]Одиноких, іноді малолітніх наймитів, що проживали у наймачів не слід плутати з наймитами – робітниками, які працювали у панських і заможних господарствах, але проживали вдома і вели своє господарство.

[40]Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 4.– З. 3.– С. 22-23; Архів ІФКМ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 5.– З. 6.– С. 4-5.

[41]Спогади Легенюка Василя Івановича, 1906 р.н., освіта – 2 класи, пенсіонера, мешканця с. Глушків Городенківського р-ну. Спогади записано на початку 80-х років. З приватного архіву автора.

[42]ІФОДА.– Ф. 262.– Оп. 1.– Спр. 869.– Л. 6, 29, 37, 38, 53.

Статті



Стефанія ГВОЗДЕВИЧ

РОДИЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ

Stephania GVOZDEVYCH. Maternity Rituals of the Ukrainians.

Параграф до розділу "Сімейна обрядовість" колективної монографії "Сім'я й сімейний побут українців".

Звичаї та обряди, прикмети й повір'я, пов'язані з народженням дитини, що побутували у східних слов'ян у XIX – на початку XX ст., відомий етнограф Д.К.Зеленін класифікує так: 1) звичаї та обряди дородові й самі роди; 2) обряди післяродові, охоронні; очисні обряди матері та дитини; 3) обрядові дії, що знаменують "приєднання" дитини до сім'ї, роду, колективу[1]*. Родильні звичаї та обряди в українців мали таку ж структуру і при викладі матеріалу ми дотримувались цієї класифікації.*

Дородові звичаї та обряди складали систему раціональних знань і магічних дій, які виконувалися при лікуванні безплідності, дітонародженні, а також прикмети, за якими передбачали вагітність і стать майбутньої дитини; різні повір'я на охорону здоров'я матері і немовляти. Селяни розглядали бездітність як кару за гріхи або наслідок прокляття[2]*. Як свідчать літературні та архівні джерела, ставились до таких жінок із співчуттям, а чоловіки, як правило, зневажали. Народна медицина не знала ефективних засобів лікування безплідності, тому вдавалися до магічних прийомів. На Полтавщині радили: "Купатись у тій воді, де купалась перший раз плідна жінка; або випить кров із пупа плідної жінки"*[3]*.*

Певні магічні дії, які повинні були забезпечити народження синів виконували ще під час весілля[4]*. Через економічні причини поява сина була більш бажана для сім'ї*[5]*. На дівчинку ж дивилися як на тимчасову гостю у сім'ї. "Підросте, то так і дивиться у чужий двір, та давай їй усього, щоб було багато, це звідниця" (Полтавщина), – говорили звичайно про народження доньки*[6]*. "Особливо раділи всі, як вродився перший хлопчик, батько і хрестини великі справляє, а як дівчинка, то ніяких не хоче"*[7]*.*

За звичаєм жінки намагалися приховувати вагітність від сторонніх якнайдовше. За рядом прикмет (за формою живота вагітної, плямами на обличчі, за рухами дитини, за потребами в їжі і т. д.) визначали, хто має народитися – дівчинка чи хлопчик[8]*. У Лубенському повіті, зокрема, зауважували, що перед хлопцем "живіт круглий, як тиква", перед дівчиною "плескатий"*[9]*. Груди, на думку жінок, також дозволяють відгадати стать дитини: тверді й пружні груди – віщують народження дівчинки, м'які – хлопця*[10]*. Багато залежить і від того, в якому боці чути перші рухи дитини. Переважно вважають, що правий бік вказує на сина, а лівий на доньку*[11]*. Крім загальнопоширених, зафіксовано локальні прикмети-ознаки. Наприклад, якщо першим народився хлопчик і в нього на голівці волосячко рівне, то наступним буде хлопчик; якщо волосячко укладається в кісочку, то буде дівчинка (с.Боянчук, Заставнівський р-н Чернівецької обл.)*[12]*. Примічали, якщо перша дитина вже говорить і найперше слово скаже "тато" (не "мама"), то це знак, що наступні діти в батьків будуть певно хлопцями (південна Київщина)*[13]*.*

[1]Восточнославянская этнография.– М., 1991.– С. 319.

[2]Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України (Далі – Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ).– Ф. І-6.– Од. зб. 621.– Арк.61.

[3]Там само.– Арк. 57 (зв), 61.

[4]Весільні пісні. У двох книгах. Кн. 2.– К., 1982.– С. 469; Лозинський Й. Руське весілє.– Перемишль, 1835.– С. 125.

[5]Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині // Матеріали до української етнології.– Т. XVIII.– Львів, 1910.– С. 93.

[6]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. І-6.– Од. зб. 621.– Арк. 56,58.

[7]Там само.– Арк. 58.

[8]Архів Інституту народознавства НАНУ (Далі ІН НАНУ).– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 13, 27, 33, 53, 78; Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян.– М., 1978.– С. 397; Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостей Житомирського повіту на Волині.– Житомир, 1920.– С. 133.

[9]Кузеля Зенон. Дитина в звичаях і віруваннях українського народа. Матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр.Г. // Матеріали до українсько-руської етнології. Т. VIII.– Львів, 1906.– С. 4.

[10]Talko-Hryncewicz. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej.– Kraków, 1893.– S. 66-67.

[11]Кузеля Зенон. Цит. праця.– С. 4.

[12]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 344.– Арк. 6,15.

[13]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– Арк. 1-2.

В усіх слов'янських народів побутували різноманітні перестороги та вірування, норми поведінки, пов'язані з вагітністю і ставленням до породіллі. Більшість дородових звичаїв і обрядів мали лікувально-охоронне спрямування на забезпечення щасливого періоду вагітності, благополучне завершення пологів, забезпечення здоров'я породіллі та новонародженого. Вагітних жінок застерігали, щоби не дивилися на диких звірів чи свійських тварин, а тим більше не били їх, "бо у дитини у певному місці буде густий волосяний покрив". Радили уникати зустрічі з каліками, хворими, сліпими. Вірили, що дитина буде подібна до них. По всій Україні особливо остерігалися вагітні дивитися на вогонь, чи злякатися його. Якщо таке трапиться, то у дитини у відповідному місці буде вогняна пляма[14]*. Моральна поведінка матері під час вагітності, у це щиро вірили завжди, передається дитині. Суворо заборонялося красти: це відіб'ється на дитині, на якій після народження залишиться пляма у вигляді того, що мати взяла (грушу, сливу тощо)*[15]*. Поширеними були заборони, що виходили з принципів імітативної магії. Як от заборонялося зашивати на собі одяг, бо буде тяжко родити; не дивитися на мерця, бо дитина буде жовтою; не робити у неділю і в свята, бо дитина народиться калікою; не вішати нитки на шию, коли вишиваєш; не переступати через перешкоди, бо пуповина обмотається навколо шиї*[16]*. Вагітні жінки, по можливості, ці перестороги виконували, оскільки вважали, що поведінка матері, її психологічний стан дуже впливають на здоров'я і розвиток дитяти ще до народження, а також на характер та зовнішність дитини. "Поважній" жінці не годилося сваритися, сердитися. Це негативно відбивається на вдачі дитини.*

Загальнопоширеним був звичай не відмовляти вагітній жінці, коли просила щось допомогти, чи позичити[17]*. Того, хто відмовить, можуть спіткати різні неприємності; найчастіше думали, що миші*[18] *або міль*[19] *з'їдять одяг ("шмаття"). Але якщо з певної причини прохання вагітної не можна було виконати, то, щоб запобігти шкоді, треба було подумати: "моє шмаття у твоїй скрині"*[20]*. Якщо ж вагітній забажалося щось з'їсти, то старалися задовольнити. Бо відмова за народним переконанням, могла негативно вплинути на неї та дитину*[21]*. Рекомендації, норми поведінки, що регламентували побут вагітної, базувалися на багатому народному досвіді й концентрували раціональні знання з народної медицини та розуміння особливостей фізіологічно-психологічного стану жінки під час вагітності. Ці рекомендації та заборони побутували не тільки в українців. Вони відомі у росіян*[22]*, поляків*[23]*, в інших слов'янських народів.*

У звичаях і обрядах, які супроводжували народження дитини в українців у XIX – на початку XX ст., збереглися сліди давніх поганських вірувань і символів. Предмети живої і неживої природи, господарства й побуту набували у традиційній побутовій практиці символічного змісту не тільки внаслідок реального значення у житті людини, а й внаслідок віри у їх магічні властивості.

Основними символами традиційної родильної обрядовості були: вода, вогонь, земля, предмети рослинного і тваринного світу, їжа та питво, вироби з металу. Страх, невідомість, нерозуміння фізіологічних процесів, які проходили в організмі жінки під час вагітності, висока дитяча смертність були тією основою, яка підтримувала широке розповсюдження та виконання різних магічних дій, дотримання пересторог ("оберегів"). В існуючих умовах їх виконання здавалося єдиною гарантією успішного народження дитини.

Пологи ("злоги", "лежит у злогах", "родиво", "народини", "пологи") в українських селян проходили в хаті без сторонніх, переважно на постелі, яку завішували рядном, веретою, чи іншою тканиною, що називали "завіса". Робилося це для того, щоб вберегти породіллю і новонародженого від поганих очей, від уроків.

Вірили також, що чим менше людей знатимуть про пологи, тим легше вони будуть проходити[24]*. У росіян та білорусів також вірили, що пологи пройдуть легше, коли менше осіб знатиме про них. Вони, зокрема, вважали, що пологи "нечи-*

[14]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 12, 27, 78; Од. зб. 350а.– Арк. 6; Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– Арк. 1-2.

[15]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 344.– Арк. 7.

[16]Falko-Hryncewich. Zarysy...– S. 68; Сумцов Н.Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения.– 1880.– N 212.– С. 72.

[17]Кузеля Зенон. Дитина в звичаях і віруваннях...– С. 5; Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 12,93.

[18]Архів ІН НАНУ.– Ф. І, – Оп. 2.– Од. зб. 350(а).– С. 6.

[19]Там само.– С. 12.

[20]Там само.– С. 12.

[21]Кузеля Зенон. Цит. праця.– С. 5; Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 13, 20, 35.

[22]Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования этнографии.– М., 1986.– С. 61.

[23]Ганцкая О.А. Польская семья.– М., 1986.– С. 142.

[24]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 20.

хресту казали: "Ми в вас брали народжене, а вам даємо молитвене і хрещене"[101]. *В обрядових діях і словесних замовляннях, які виконувала баба-повитуха (покладання дитини на стіл, на підлогу, на піч, на кожух та ін.) вбачається намагання шляхом контактної магії прищепити дитині любов до рідного дому, а також забезпечити багате, щасливе життя в майбутньому. В обряді збереглись язичницькі ремінісценції вшанування вогню, домашнього вогнища і віри в їх очисну та охоронну дію*[102]. *Підготовка до обряду, "хрещення" мала характер прилучення новонародженого до громади, представниками якої були повитухи і куми. Вказані обрядові дії на початку XX ст. виходили із побуту, хоч деколи ще зустрічались і в середині XX ст.*[103].

При підготовці до хрещення основну роль відігравала баба-повитуха. Вона опікувалася дитиною, годувала її, готувала пелюшки, несла дитину до церкви і назад[104]. *У деяких місцевостях Бойківщини також "баба" вибирала сама кумів, несла дитину до церкви, а на порозі передавала її кумам, іноді йшла з кумами до церкви. У XX ст. кума несла дитину до церкви*[105]. *В архівних записах зустрічається побутуюче застереження, що дитину треба брати тільки на праву руку, коли ідуть хрестити, інакше "буде все робити лівою рукою"*[106]. *Подекуди кума брала зі собою обереги: шматок хліба, часник, сіль, цукор – за пазуху, а коли поверталася з церкви, клала коло дитини*[107]. *У Південній Київщині вірили, що "як везуть дитину до хресту, то треба доконче взяти буханку хліба... аби не їхати впорожні"*[108].

Хліб (каша, зерно) – як компонент жертвоприношень язичницьким богам, широко використовувався у сімейній обрядовості аж до XX ст. Цукор у родильній обрядовості мабуть почали використовувати пізніше, бо на початку XX ст. згадок про те, що несли на "родини" цукор не зафіксовано. Деколи казали хліб-сіль, як побажання багатства і добра. У лемків "дитині після народження посипають на голову трошки солі, щоб було мудре і доступне, привітне, а часник кладуть на грудях, щоб було здорове"[109]. *Сіль була одним із продуктів, які приносили в жертву богам, а потім грудочки солі стали амулетами від уроків, сіллю скроплювали новонароджених*[110]. *У Чехії був звичай: при народженні дитини класти на стіл хліб і сіль для "судичек"*[111]. *В Україні теж клали на стіл хліби (2), а між ними дитину, з якою йшли до хресту*[112]. *Часник, як оберіг від уроків (а саме тому його клали в колиску біля дитини, брали в пазуху сорочки породіллі), відомий багатьом народам. Як зазначає М.Ф.Сумцов: "У Великоросії і Малоросії носять його від уроків на шиї, або в кишені, в Галичині і в Угоршині вплітують у вінок нареченої... у римлян його клали в дитячу колиску"*[113]. *У XX ст. не завжди знають чому і для чого використовували той чи інший предмет, але магічна, обрядова дія живе. У Тлумацькому районі Івано-Франківської області побутував звичай, коли "перед порогом у хаті кидали вугілля і сокиру, і кума переносила через це дитину, щоб переборола все і була здорова", тоді несла її до хресту*[114]. *Здавна люди свято вірили в його очисну і лікувальну силу вогню. Таку ж магічну дію приписували і вугіллю, попелу, сажі, глині з печі, які теж широко використовували у сімейній та календарній обрядовості*[115]. *Металеві гострі предмети (ніж, сокира, ножиці, голка тощо) – це амулети-обереги від уроків, які були особливо поширені майже у всіх народів світу*[116]. *В околицях Печеніжина стелили на порозі хати кожух вовною вверх, а баба ідучи і повертаючись з дитиною з церкви мусила на нього стати, щоб "дитина така була багата на всьо, як той кожух на вовну"*[117]. *У всіх тих оберегах, магічних діях відчувається прагнення людей уберегти маленьку істоту від зла і забезпечити її щасливе благополучне майбутнє. У цих обрядових діях відображений світогляд і світорозуміння наших далеких предків, невіддільність їх від оточуючої природи, всесвіту.*

---

[101] Кузеля Зенон. Цит. праця.– С. 52.

[102] Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в.– М., 1957.– С. 94-99.

[103] Бойківщина.– С. 189.

[104] Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині.– С. 105-106.

[105] Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 202.– С. 87.; Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп.2.– Од. зб. 350.– С. 62.

[106] Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 13, 20, 32.

[107] Архів ІН НАНУ.– Ф. І, Од.зб. 350.– С. 32.

[108] Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 19.

[109] Kolberg O. Przemyskie. Dzieła wszystkie.– T. 35.– S. 49.

[110] Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза.– Х., 1896.– С. 7.

[111] Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях.– Х., 1885.– С. 129.

[112] Чичула Анна. Народна пожива в Дрогобицькім повіті // Матеріали до української етнології.– Т. XVIII.– Львів, 1918.– С. 18.

[113] Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза.– С. 16.

[114] Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 32.

[115] Тайлор Э.Б. Первобытная культура.– С. 496-499.

[116] Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза.– С. 7-9, 17, 18.

[117] Bystroń J.S. Цит. праця.– S. 204.

сті". Тому жінки народжували в лазні, коморі, хліві[25].

Коли вже приходили пологи, то, як правило, чоловік кликав бабу-повитуху (поважну й уміли старшу жінку). Вона ж приходила з хлібом чи іншим гостинцем. З порожніми руками не годилося іти до породіллі. На Україні аж до XX ст. зберігся ряд лексем, які вживалися для означення жінок, які приймали роди. Це – "баба", "бабка", "баба-повитуха", "баба-знахарка", "баба-кушарка", "кушарка", "повитуха" (в західних областях України), "баба-бранка" (Правобережжя), "баба-пупова", "пупорізка", "пупорізниця", "породільна", "різна" та інші (Середнє Подніпров'я)[26].

Саме бабі-повитусі здавна відводилася основна роль у всій родильній обрядовості. Адже від її знання й уміння у значній мірі залежало життя та здоров'я породіллі й новонародженого. Вона користувалася заслуженим авторитетом і повагою серед односельчан. Але крім поваги у ставленні до неї часто виступали різні вірування і погляди містичного характеру на дії, які виконує повитуха, як на всемогутні. Такі дії, як розв'язування вузлів, відмикання замків, розплітання кіс, прийняття дитини, обрізання пуповини, закопування посліду "місця", насамперед були спрямовані на щасливе завершення пологів. Перші обрядові дії повитухи після народження дитини виражали тісний зв'язок із виробничою і господарською діяльністю селян. Так пуповину хлопчикам відсікали ножем на сокирі, поліні, дубовій корі[27]*, пізніше – на початку XX ст., на книзі, щоб грамоту вчили*[28]*, а дівчинці – на веретені, гребені*[29]. *Усі ці обрядові дії вказують на зв'язок їх походження із землеробським побутом народу, з існуванням у далекому минулому розподілу праці залежно від статі. У звичаях і обрядах, зв'язаних з пологами при загальноукраїнській, чи навіть східнослов'янській, основі побутували і локальні варіанти. Це, зокрема, спостерігалося в обрядових діях з пуповиною, послідом, першим годуванням новонародженого, першою купіллю і т.п.*[30].

[25]Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор.– С. 397.

[26]Гаврилюк Н.К. Картографирование...– С. 67.

[27]Сумцов М. Слабожане.– Харків, 1918.– С. 86; Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 8; Од. зб. 350(а).– С. 4.

[28]Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді...– С. 133.

[29]Кузеля Зенон. Цит. праця.– С. 167; Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Од. зб. 350.– Арк. 17, 25.– Од. зб. 350(а).

[30]Дерлиця М. Селянські діти // Етнографічний збірник. Т. 15.– Львів, 1898.– С. 122; Kolberg O. Dzieła wszystkie Chełmskie. T 33.– 1890.– S. 174; Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині.– Житомир, 1920.– С. 133-134; Грицак Д.Є. Дитина в українських народних повір'ях і в народній медицині (рукопис, арк. 1-73) // Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– Арк. 2, 3, 4, 5.

Після того, як пологи закінчилися, повідомляли родичам і сусідам, а подекуди виставляли деякі інформативні предмети-знаки (у Городенківському районі Івано-Франківської області – червону стрічку або квітку приколювали до занавіски вікна, у росіян – надворі, біля дверей хати ставили кіл із сорочкою породіллі)[31].

Цікавий обряд відзначення народження дитини зафіксував В.Герасимович на Прикарпатті в кінці XIX ст. Після того, як уже скупали дитину, батько застеляє стіл настільником, ставить горілку, пару бохонців..., а сам виходить на поріг хати. Тут чекає на всякого чоловіка та жінку та говорить до них: "Боженько дав дитину, просимо на "космату" (горілка). Всякий рад, що дурничка трапляється. Щиро вітають дитину і батьків, вип'ють, закусять та й виходять. Багаті обряд "косматої" відбувають, як вродиться ягнятко чи телятко"[32].

Пуповину майже всюди зав'язували конопляним прядивом "матіркою" для того, "щоб дитина була плодовитою" і "щоб у жінки діти велися". Але, якщо сім'я була багатодітною і пара вже не хотіла мати дітей, то тоді використовували "плоскінь", якому приписувалася ця магічна дія. Деколи вже в XX ст. зав'язували і фабричною ниткою чи рубцем із тонкого полотна. Зав'язування пуповини супроводжувалося побажанням дитині: "Зав'язую – щастє, здоров'є і многі літа"[33]*, "зав'язую тобі щастя і здоров'я і вік довгий і розум добрий"*[34]. *У південній Київщині повитуха промовляла, відрізаючи пуповину: "одрізаю пуп на вік, на сто літ"*[35].

"Пупок" дбайливо зберігали у скрині або за образами, а коли дитина підростала ("йде в науку"), віддавали їй, наказуючи "розв'яжи усі вузли". Загальнопоширеним було повір'я, якщо розв'яже, то "розум розв'яжеться", "буде добре вчитися", "буде математику добре знати", "руки

[31]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 10; Чистов К. Семейные обряды и обрядный фольклор.– С. 397.

[32]Герасимович Володимир. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові, Жовківського повіту // Правда, 1894.– Т. 20, Вип. 59.– С. 62-63.

[33]Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді...– С. 133.

[34]Пісні. Хрестини та весілля.– Житомир, 1920.– С. 86.

[35]Кузеля Зенон. Цит.праця.– С. 167.

розв'яжуться до усякої роботи"[36], *"як розв'яже пуп, то ум розв'яже, як ні – то буде мучитися" і т.п.*[37]. *Плаценту ("місце") "баба" пильнувала і вимивши, загортала у тканину чи папір. Закопували його у різних місцях: "аби його ніхто не переступив" (Гуцульщина, Бойківщина)*[38], *"на городі" (Буковина)*[39], *"закопували під піччю, або під "полом" (місце для сну), у коморі, (що було характерним для Полісся і Правобережжя). На Поліссі, на відміну від інших областей України, часто клали в ямку також хліб і сіль або житнє зерно...*[40]. *Про це ж говорить і М.Ф.Сумцов. Він вбачає давній звичай використання хлібного зерна і каші в родильних і весільних обрядах, як символи дітонародження, родючості взагалі*[41].

За даними літературних джерел у XIX – на початку XX ст. у північно-західній частині теперішньої Волинської області та в Карпатах був поширений звичай першого годування немовляти родичкою або сусідкою, що мала грудну дитину[42]. *Пояснювали це у народі тим, що породілля ще квола, не здорова*[43], *слаба здоров'ям*[44]. *Коріння цього звичаю значно глибші, ніж думали дослідники XIX ст. На їх думку, цей звичай обумовила церковна заборона породіллі давати груди неохрещеному немовляті*[45]. *Мабуть виникнення цього звичаю сягає ще часів материнського родового ладу. У цей час, за словами Ф.Енгельса, "ряд або декілька рядів сестер становили ядро общини і виконували по відношенню до новонародженого "материнські обов'язки"*[46]. *Цей звичай виступав як складова частина жіночого відвідування породіллі.*

[36]Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині.– С. 103; Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 344.– Арк. 5; Там само.– Од. зб. 350.– С. 7.

[37]Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев).– К., 1981.– С. 69.

[38]Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині.– С. 103; Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 344.– С. 6.

[39]Там само.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 344.– Арк. 6.

[40]Гаврилюк Н.К. Картографирование...– С. 69-70.

[41]Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях.– Харків, 1885.– С. 35.

[42]Народна пожива в Галичині // Матеріали до української етнології.– Т.XVIII.– Львів, 1918.– С. 67; Дерлиця М. Селянські діти // Етнографічний збірник. Т. 5.– Львів, 1898.– С. 122; Kolberg O. Dzieła wszystkie Chełmskie. T. 33.– 1890.– S. 174.

[43]Народна пожива в Галичині.– С. 67.

[44]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 202.– С. 87.

[45]Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край.– Т. IV.– СПб, 1877.– С. 8.

[46]Маркс К., Энгельс Ф.– Сочинения.– Т. 2I.– С. 43,46.

За народними повір'ями, магічні дії, які виконувались над дитиною у перший день після народження, впливали на її долю, на все життя. У зв'язку з тим, неабиякого значення надавали першій купелі дитини. Майже по всій Україні дитину купали одразу після народження. Віра в ірреальні та цілющі властивості води, уявлення про її очисні та життєдайні сили відомі у всіх народів світу з найдавніших часів. У цих віруваннях простежується нашарування різних етапів розвитку людства[47]. *Перша купіль дитини розглядалась нашими предками не тільки як очищення, але зразу ніби охороняла (прообраз християнського обряду церковного хрещення) дитину від злих духів, від підміни нечистим чи відьмою*[48]. *У XIX ст. в Україні магічну дію купелі підсилювали, додаючи свяченої води, зілля або лікарських трав, гроші*[49], *у перші десятиріччя XX ст. ручку, олівець, срібні чи золоті предмети і майже повсюдно, шматочок хліба або зерно*[50]. *Гуцули дівчаткам лили у купіль мед, молоко, клали голку. Якщо хтось увійде до хати під час першої купелі дитини, то мусить вкинути якусь дрібну монету "на щастя"*[51]. *На Бойківщині хлопчикам клали в купіль корінь дев'ясила, щоби були здорові, сильні, а також свердло, щоб вміли майструвати*[52]. *Більше розвинутий, розгорнутий структурно і складніший обряд першої та другої купелі (через чотири дні після народження дитини, як обряд церковного хрещення у слов'ян) у стародавній Мексиці подає Е.Б.Тайлор. Цікаво те, що у Мексиці та Китаї дитині при купелі дають іграшкові знаряддя залежно від статі*[53]. *"Аби дитина не лінива була" у гуцулів*[54] *і лемків*[55] *деколи купали немовлят у холодній воді. Після купелі воду ввечері не виливали, а зранку до схід сонця, старалися десь в кут, щоб ніхто не ходив, а найчастіше – на дерева, щоб дитина росла швидко і була здорова.*

[47]Тайлор Э.Б. Первобытная культура.– М., 1989.– С. 498-501.

[48]Кузеля Зенон. Дитина в звичаях і віруваннях...– С. 40; Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 1-6.– Од. зб. 621.– Арк. 58(зв).

[49]Герасимович Володимир. Народні звичаї, обряди...– С. 62.

[50]Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях.– Х., 1885.– С. 136,44; Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 37.

[51]Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження.– К., 1987.– С. 303-304.

[52]Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження.– К., 1983.– С. 239.

[53]Тайлор Э.Б. Первобытная культура.– С. 498.

[54]Онищук А. З народного життя гуцулів.– С. 96-97.

[55]Kolberg O. Przemyskie Dzieła wszystkie.– T. 35.– S. 49.

Вдячна пам'ять про винайдення способу видобування вогню "продовжує напівсвідомо жити в народному забобоні, у залишках язичницько-міфологічних спогадів найосвіченіших народів світу"[56]*. Деякі дослідники допускають, що культ вогню розвивався одночасно із культом сонця*[57]*. На давній культ вогню, віру в його очисні властивості вказує обрядова дія – обсушування дитини біля палаючої печі в українців Закарпаття*[58]*; запалювання свічки, зразу ж, як народилася дитина, і до того часу поки не охрестять*[59]*. Українці, як і всі слов'янські народи, вірили, що запалена свічка оберігає дитину і породіллю, яка є дуже вразливою після пологів, від доступу злих сил. Цю думку підтверджує і промовляння баби-повитухи, зафіксоване у гуцулів у XIX ст.:*

"Засвічу свічку,
Піду до запічку,
Ладану шукати,
Обкурити хату"[60].

Післяродові охоронні й очисні обряди породіллі і повитухи, немовляти, які побутували в українців у XIX – на початку XX ст. були розвинутими і мали різноманітні назви: "зливки", "прошя", "очищення", "зливання", "обмивання", "злити на руки", "полити руки", "вивід"[61]*. Усі ці обряди ділилися на дві групи: обряди і обрядові дії на захист породіллі і дитини, обереги для близьких породіллі людей і оточуючого світу від негативного впливу "нечистої" після пологів жінки. Майже усі народи світу вірили, що породілля могла мимоволі негативно вплинути на людей, на урожай, на воду, на сімейний достаток*[62].

Добре розвинутий цикл очисних обрядів, що проводилися після пологів, говорить про живучість віри в те, що породілля "нечиста", дуже "шкідлива на перехід"[63] *і вийти за межі подвір'я, а подекуди і за поріг, згідно із звичаєвими традиціями, не могла. У західних областях України цієї перестороги дотримувалися і у XX ст. (польові матеріали автора з с.Незвисько Городенківського району Івано-Франківської, з с.Нижня Рожанка Сколівського району Львівської обл.*[64]*). Тому дитину старалися охрестити якнайшвидше, оскільки після того баба повитуха проводила обряд очищення породіллі і себе, як причетної до пологів особи ("зливки"). Цей обряд був відомий у XIX – на початку XX ст. майже по всій Україні. У північних районах Полтавщини і Чернігівщини у середині XIX ст. етнографи фіксували розгорнутий варіант очисного обряду, але вже до кінця XIX ст. він майже не зберігся*[65]*. В обряді "зливки" тісно переплелась реальна віра в те, що вода змиває все нечисте, і релігійно-містичні уявлення про надприродні очисні, цілющі, оберегові властивості води. У цих віруваннях і обрядах зберігаються сліди давнього поклоніння силам природи*[66]*, це поступовий перехід від буквального до символічного очищення, перехід від усунення матеріально зрозумілої нечистоти до звільнення себе від невидимого, духовного... морального зла"*[67]*. Очисні післяродові обряди у більшій чи меншій мірі розвинуті у всіх народів світу*[68].

В українців "зливки" проводили або того ж дня, як народилась дитина, або на другий-третій день. Брали, як правило, "непочату" воду. Породілля зливала бабі-повитусі на руки, а вона, змивши руки, а потім лице породіллі зовнішньою стороною долоні говорила: "Будь червона, як калина, а здорова, як кобила..."[69]*. А ту воду, що залишилася, кип'ятили і виливали до купелі немовляти. Після того породілля підносила бабі-повитусі подарунок: хліб, полотно, хустину, намітку тощо. За що повитуха щиро дякувала і бажала, щоб діти були чесними і довговічними. На Чернігівщині "зливки" ще продовжували баби-родички, які бажали немовляті: "...весілля діждати" і дякували бабі-повитусі, відвозячи її додому, за що вона частувала їх*[70]*. Дещо по-іншому проходив обряд очищення "прошя" у гуцулів. Коли повернулись від "хресту", "баба"*

[56]Енгельс Ф. Діалектика природи.– Маркс К., Енгельс Ф. Твори.– Т. 20.– С. 402.

[57]Рыбаков Б.А. Язычество древних славян.– М., 1981.– С. 262.

[58]Гуцульщина.– С. 304; Бойківщина.– С. 239.

[59]Архів ІН НАНУ.– Ф. I.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 10,62. Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 20,21.

[60]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 21.

[61]Гаврилюк Н.К. Картографирование...– С. 89.

[62]Bystroń J. Słowianskie obrzędy rodzinne.– Kraków, 1916.– S. 25-75; Романов Е.А. Люди и нравы древней Руси.– Л., 1966.– С. 182; Ганцкая О.А. Польская семья.– М., 1986.– С. 142.

[63]Архів ІН НАНУ.– Ф. I.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 57.

[64]Там само.– Арк. 44, 61.

[65]Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений...– С. 91; Архів ІН НАНУ.– Ф. I.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 66-70.

[66]Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов.– С. 71-74.

[67]Тайлор Э.Б. Первобытная культура.– С. 494.

[68]Тайлор Э.Б. Первобытная культура.– С. 494-501; Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 4.

[69]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. I-5.– Од. зб. 454.– С. 44(зв), 45.

[70]Там само.

проводила охоронні очисні дії над породіллею: скроплювала її свяченою водою ("молитва", яку принесла з церкви) до трьох разів на голову, давала їй потрошку тричі відпити; стиха промовляла молитву і здувала і спльовувала тричі. Після того до породіллі, за народними переконаннями, не можуть так легко доступити злі сили. Іти нікуди не могла все одно аж до 35 днів "до виводу". Після цієї обрядової дії "баба" просить у породіллі "проші", а вона у "баби". Породілля складає на червону запаску для "баби" подарунки: зерно, колач, гуску, сіль, свічку і хліб, а тоді зливає тричі бабі на руки. Потім навпаки – баба породіллі. Після того дає подарунки із вдячністю за себе і дитину[71]*. Повністю очищалась породілля і могла повернутись до звичного життя у громаді і у своєму господарстві тільки після церковного обряду "виводу" ("вовід"), відомого у всіх слов'янських народів, який проводився через 6 тижнів після народження дитини*[72].

Післяродовий цикл традиційного обрядового комплексу спрямований на прийняття новонародженого в сімейно-побутовий колектив; складався із звичаїв провідування дитини, вибору кумів, обряду прилучення новонародженого до сім'ї, "домашнього вогнища", громади, який передував хрещенню, а також обрядів, що знаменували "родини" ("хрестини"), першого постриження дитини. Обряди і обрядові дії цього циклу носили соціально-побутовий характер і відображали прагнення прилучити новонародженого до сім'ї, громади. З іншого боку вони мали магічне спрямування з метою забезпечення здоров'я дитини і її майбутнього благополуччя. Спорідненість даних звичаїв і обрядів на всій території України простежується, перш за все, у їх смисловому вираженні та функціональному призначенні. Загальнопоширені звичаї провідування породіллі і дитини, вибір кумів, святкування родин ("хрестин"), прилучення дитини до сім'ї, громади, обряд першого постригу. Локальні особливості названих обрядів проявлялися в окремих деталях й елементах їх структури (у більшій або меншій кількості обрядових дій і порядку їх виконання, у деяких відмінностях ритуальних атрибутів, символів).

У XIX – на початку XX ст. у звичаях провідування породіллі в Україні загальнопоширеною була участь тільки заміжніх жінок, допомога породіллі продуктами харчування, дотримання певних магічних ритуалів і заборон[73]*. Поряд з тим, спостерігаємо і деякі локальні особливості. У західних областях України провідування породіллі здійснювалось протягом двох-трьох днів після народження дитини (цей термін збільшувався до двох-трьох тижнів і більше у Західному Поліссі, тепер Рівненська і Волинська області). У Полтавщині кажуть селяни: "...іти до когось на молозиво"*[74]*, тобто складати комусь побажання з приводу народження дитини, а в Чернігівщині – "попорскати пелюшки" у значенні "випити за здоров'я народженої дитини"*[75].

З продуктів, які жінки приносили породіллі, переважали борошняні вироби, сир, каша (з маслом і молочна), яєчня або сирі яйця. У кожному районі приносили і специфічні страви[76]*. Звичай приносити породіллі продукти і страви – вияв доброзичливості, гуманності, добросусідства і сягає корінням ще у язичницькі часи. Так хліб, сіль, мед, сир були основними компонентами жертвоприношень слов'янським язичницьким богам – Роду і Рожениці*[77].

У середовищі українських селян у XIX – XX ст. при виборі імені дитини основну роль відігравали батьки, деколи священик, котрий під час хрещення новонародженого давав йому ім'я одного із святих церковного календаря. Першим був звичай називати дітей іменем предків (дідуся, бабусі та ін.). Розповсюдженим було вірування, згідно з яким не варто було давати немовляті імена людей, які мали погану репутацію (відомі у певній місцевості як п'яниці, злодії і т.п.). Побутували також спеціальні обрядові дії, на заміну імені дитини, якщо попередні діти вмирали. Проявлялись певні локальні особливості і у звичаях, пов'язаних з іменуванням і хрещенням немовляти. Так на західноукраїнських землях, зокрема на Бойківщині і Гуцульщині[78]*, хрестили дітей якнайскоріше після народження, а на Українському Поліссі, як і в східних областях України, фізично здорових дітей хрестили через тиждень-два після народження. Деколи приурочували хрещення до найближчого релігійного свята*[79]*. Найдальший реченець хрещення дитини – два або три тижні*[80]*. У деяких бойківських та гуцуль-*

[71]Там само.

[72]Bystroń J.S. Цит. праця.– S. 66-75.

[73]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 14-5.– Од. зб. 449.– Зош. 4

[74]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 5.

[75]Куліш П. Твори.– Т. V.– Львів, 1910.– С. 71.

[76]Bystroń J.S. Цит. праця.– S. 110; Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 14-5.– Од. зб. 449.– Зош. 4; Архів ІН НАНУ.– Ф. I.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 66-70.

[77]Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу.– М., 1869.– Т. 3.– С. 420.

[78]Bystroń J.S.– Цит. праця.– С. 112.

[79]Гаврилюк Н.К. Картографирование явления...– С. 2.

[80]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 17.

ських селах ще на початку XX ст. зустрічалась своєрідна форма хрещення, коли його проводила сама повитуха. Якщо дитина народилася кволою, повитуха обливала її свяченою водою і давала ім'я[81]. *Такий же звичай панував і на Поліссі*[82]. *У Галичині (тепер Рогатинський, Галицький, Городенківський, Тлумацький райони Івано-Франківської області), якщо попередні діти вмирали, існував звичай давати новонародженому два імені (одне було затверджене церковним хрещенням, а другим кликали в побуті)*[83].

Кумів у XIX ст. запрошував батько немовляти. Майже по усій Україні у куми "просили" часто близьких родичів (брата чи сестру) або просто знайомих поважних, авторитетних людей. На переважаючій частині України була одна пара кумів. Але деколи і дві, а в багачів більше[84]. *У Галичині, в бойків, як уродився хлопець, то господар ставить по дві пари кумів, а до дівчини тільки одну пару*[85]. *У Західному Поліссі вибирали одну пару кумів із близьких родичів і залишали її для усіх дітей*[86]. *На Гуцульщині було по-іншому – там кількість кумів, яких похресники називали "матка" та "батько", власне тих, що тримали дитину до хресту, "нанашко" і "нанашка" (всіх інших), варіювалась від 10 осіб до однієї пари*[87]. *На Покутті (тепер Івано-Франківська і Чернівецька області) збирали іноді до 15 осіб*[88]. *Колективне кумівство було відоме на Бойківщині та Лемківщині*[89].

Широко побутував по всій території України аж до XX ст. звичай заміни кумів або ритуального "продажу дитини" першим стрічним людям, у випадку смерті попередніх дітей. У Лебединському районі Сумської області, якщо дитина хворіла, то старші жінки казали, що треба "перепродати" дитину "стрічним-поперечним", тобто першим зустрічним, куму і кумі через вікно. Та кума, що купує, підходить до вікна і питає: "Чи є дитина продати", торгуються і мати їй продає. Загортає у фартух тієї жінки, вона вносить до хати і кладе дитину на постелі. До хресту несуть ті ж запрошені (зустрічні) куми[90]. *Такий звичай із подібними обрядовими діями зафіксовано у Миргородському районі Полтавської області*[91] *та у Городенківському районі Івано-Франківської області, але тут дещо змінений обряд, бо до хресту йшли не "стрічні" куми, а як звичайно, запрошені*[92]. *Цікаво, що тут давали два імені, коли попередні діти вмирали*[93]. *Поширеність і живучість звичаю "продаж дитини" аж до XX ст. говорить про непохитну віру народу у можливість обманути хворобу і нечистого шляхом "заміни" імені чи "заміни" дитини – "перепродаж через вікно". У Карпатах і Прикарпатті у тому випадку, коли попередні діти вмирали, імітували "викрадення" дитини через вікно, коли ішли до хресту*[94]. *На Поліссі теж був відомий звичай продажу дитини новим кумам*[95]. *Аналогічні звичаї відомі й у росіян*[96].

В Україні у XIX – на початку XX ст. побутував традиційний обряд прилучення новонародженого до сім'ї, "домашнього вогнища", громади, який проводили всі слов'янські народи безпосередньо перед хрещенням дитини[97]. *У цей день "бабка" мусить викупати дитину, перехрестити її, а потім покласти на кожух, аби в майбутньому була багата, як багато вовни у кожусі, що за народним віруванням є символом приплоду і багатства. Після цього сама "бабка" бере дитину з кожуха, віншує її і віддає або старшій кумі або старшому кумові, котрий передає дитину кумі*[98]. *У Південній Київщині зберігають той же обряд, дають на кожух для баби гроші, а крім цього куми й баба підносять дитину з кожухом уверх. Це роблять тричі й тричі опускають, промовляючи: "На многа літ, на многа літ, на многа літ!"*[99]. *На Харківщині "баба" передає дитину кумові зі словами: "Нате вам новонароджене, а нам принесіть молитвенне й хрещене"*[100]. *На Полтавщині перед охрещенням кажуть: "Забираємо у вас нехрещене, принесемо хрещене", або "Беремо поганина, принесемо християнина". Після*

---

[81]Бойківщина.– С. 240.

[82]Общественный быт и духовная культура населения Полесья.– Минск, 1987.– С. 156.

[83]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 31,37,62.

[84]Рукописний фонд ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 17.

[85]Там само.

[86]Общественный быт и духовная культура населения Полесья.– С. 157.

[87]Шухевич В. Гуцульщина.– Т. 3.– С. 4.

[88]Kolberg O. Pokucie.– T. 29.– 1882.– S. 209.

[89]Матеріали до української етнології.– Т. VIII.– С. 82,107; Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 41,62.

[90]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 71.

[91]Там само.– С. 79.

[92]Там само.– С. 45.

[93]Там само.– С. 49.

[94]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 20,31(зв), 37, 41, 45.

[95]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. І-5.– Од. зб. 454.– Арк. 16(зв).

[96]Сумцов Н.Ф. Культурне переживання // Киевская Старина.– 1889.– Т. 24.– С. 35-39.

[97]Нидерле Л. Словянские древности.– М., 1956.– С. 185.

[98]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– Арк. 17.

[99]Кузеля Зенон. Цит. праця.– С. 191.

[100]Сумцов Н.Ф. Слабожане.– Х., 1918.– С. 86.

Основою звичаїв і обрядів, пов'язаних із святкуванням в честь новонародженого, були народні традиції визнання його членом сім'ї, громади. Як зазначає П.Богатирьов, аналізуючи обряди, пов'язані з хрещенням, "приходимо до висновку, що в міру поширення і закріплення в побуті християнства, обряди, які раніше стосувалися дня народження дитини були за аналогією перенесені на день хрещення"[118]*. Підтверджує цю думку і той факт, що жінки приносили на хрестини майже повсюдно ті ж продукти, які несли на "родини". Кума несла "паляницю" і крижмо, полотно, а кум крижмо. У Карпатах несли полотно і намітки*[119]*. Сам ритуал церковного хрещення проходив за канонізованим християнською релігією сценарієм, але тут використовували давню народну традицію – очищення водою. Обрядові дії, які проводила повитуха перед хрещенням, також засвідчують давнє походження цілого комплексу цих обрядів. Завершувала урочистість хрещення немовляти – традиційна гостина "Хрестини", де були не тільки баба-повитуха і куми, але й найближчі родичі та сусіди. Під час хрещення майже повсюдно передбачали, чи здорова дитина буде, чи буде жити, чи щаслива: "Як дитину хрестять, а вона чхає на крижмі, або вробиться, то це добре, бо дитина буде жити"*[120]*. Загальнопоширене повір'я, що коли під час хресту дитина не плаче, як на неї ллють холодну воду, то помре*[121]*, а плач дитини при хрещенні віщує здоров'я*[122]*. Зверталася увага і на добру поведінку кумів при хрещенні, бо вона впливає на щастя майбутньої людини. На Поділлі, коли дитина неспокійна, кричить, вважається за недобрий знак. Смерть віщує, як дитина неспокійно рухається. На Гуцульщині ворожать, що дитина буде добре жити, як після хрещення не можна скоро згасити свічку, і навпаки, коротко, якщо свічка легко згасне*[123]*.*

На різних теренах України хрестинні гості приносили на гостину різні подарунки: полотно, хліб, цукор, яйця. На Ніжинщині несли жінки вареники з сиром, капустою або сушеними грушками і при цьому казали: "Як вареник повний, щоб такою була породілля: що вийшло з неї, то щоб заповнилось" або: "На тобі паляницю та затули бочки, де були сини й дочки"[124]*. На хрестинах господар дому, а подекуди баба-повитуха, частує найперше кума і куму, а потім бабу і усіх гостей. Куми бажають дитині і "поліжниці" (Гуцульщина): "Дай, Боже, щісьті, чи з косарем (з хлопцем), чи з прахою (дівчиною). Дай, Боже, кумі здоровйи, дочикалисмо служити до христу; дай, Господи, щобисмо дочикали в висілю бути, щобисмо ще співали; Дай, Боже, кумі здоровйи, а дитині зріст"*[125]*. У бойків після хресту йшли куми до дому батьків, бажали їм потіхи з дитини і здоров'я "поліжниці" і віддавали крижмо. Вважали за великий гріх, якщо не віддати, бо на другім світі дитина стане гола і буде впоминатися (вимагати) за крижмо*[126]*. Також обдаровували "поліжницю" грішми, і вгощали горілкою. Після гостини розходилися, а багаті, як вродиться хлопець, виставляли "базар" – наймали музик. Але, як правило, гучних хрестин не справляли з двох причин: економічної (не усі мали значні кошти на гостину і музиків), та медично-психологічної (ослаблена породілля і немовлятко потребували спокою, їм шкідлива велика кількість чужих людей; побутувала віра у "вроки" та інші можливості негативного впливу тощо). Однією з основних страв на хрестинах була каша. Але майже повсюдно дають їсти і пити, як на весіллі: пироги зі сметаною, борщ, м'ясо кусками, росіл з м'ясом, кашу*[127]*, капусту, голубці "душенину" (гуляш), сир*[128]*. У східних областях України дещо інші страви: каша (рисова чи гречана), картопля, капуста, холодець, м'ясо тушене та аж два киселі: білий і червоний. Обрядових дій з кашею подекуди не було, а киселі подавали по черзі: десь посередині гостини – білий, а вкінці – червоний "виганяйло". Так і на весіллях та похоронах*[129]*.*

На Харківщині на хрестинах кум з кумою сідає на покутті. Господар дому... вгощає кумів горілкою та бризкає нею під стелю. Це робиться, щоб дитина росла швидко і високо[130]*. Такий же звичай був поширений у південній Київщині, де усі гості бризкають у стелю з чарки, додаючи слова побажання дитині: "От такий рости! От такий будь! От таке щастя хай Бог дає!" або "Хай же великий росте та щасливий буде й многа літ йому"*[131]*.*

[118]Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства.– С. 248.

[119]Матеріали до української етнології. Т. XVIII.– С. 100.

[120]Кузеля Зенон. Цит. праця.– С. 5.

[121]Там само.– С. 191.

[122]Там само.– С. 192.

[123]Там само.– С. 50-51.

[124]Кузеля Зенон. Цит. праця.– С. 56-57.

[125]Чичула Анна. Народна пожива в Дрогобицькім повіті.– С. 18.

[126]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 24-25.

[127]Kolberg O. Przemyskie...– S. 50.

[128]Чичула Анна. Народна пожива в Дрогобицькім повіті.– С. 19.

[129]Архів ІН НАНУ.– Ф. 2.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 69, 74, 76.

[130]Сумцов Н.Ф. Слобожане...– С. 87.

[131]Кузеля Зенон. Цит. праця.– С. 193.

Подібна дія проводиться з кашею (повитуха піднімає горщик з кашею, або дитину над столом, а хресний батько горщик з кашею). У деяких місцевостях кума піднімає кашу, бажаючи похресникові, щастя, як зірок на небі. Цей обряд називається "молити кашу"[132].

Він перегукується із обрядовою дією на святий вечір, – останню ложку куті кидають до стелі. Значення цих дій одне – жертвоприношення сонцю. Таке ж пояснення, коли розбивали горщик з кашею[133].

На думку М.Ф.Сумцова: "Мотиви родильних і хрестинних пісень і обрядів – радість... його (немовлятка) урочисте визнання і закликання до нього вищих опікунських сил, чи богів для відвернення від нього біди і збільшення щастя"[134]. *Власне обряди з кашею розвинулись і збереглись в народному побуті не в силу того первісного свого символічного значення, а переважно... тому, що каша була в старовину предметом жертви богам, землі, сонцю*[135]. *Деколи варили навіть дві каші*[136].

У деяких регіонах України збереглися хрестинні пісні[137], *в яких батьки виражали свою радість або висловлювали добрі побажання й подяку кумам.*

Кум бодай здоров був,
Що нам хрестини роздобув;
Кума бодай вікувала,
Похресника годувала[138].

На Поділлі на хрестинах "баба-бранка" клала на тарілку перед гостями "квітки" – букетики з колосків та калини, або живих квітів. А за це гості дають бабі гроші – ... "за квітки". Повертаючись додому, гості розбирають "квітки", бо може нечистий зустріти, якщо іти без "квітки". Вдома "квітки" підвішували[139]. *Гроші бабіповитусі також давали за кашу; або коли перепивали, то збирали, приговорюючи: "То бабці на капці"*[140]. *У хрестинах на Гуцульщині спостерігалося збереження архаїчного східнослов'янського звичаю обтинання волосся, що символізує прилучення до роду*[141]. *У кінці XIX ст. обтинання ("рубання") волосся пояснювалося як побажання щастя дитині*[142]. *Деколи хрестини закінчувалися того ж дня, а деколи куми домовлялися між собою і приходили чи у ближчу неділю, чи у будній день "на похрестини", "на родини". Вони приносили страви, а деколи і горілку*[143]. *Бувало, що і на третій раз приходили*[144]. *Цікавий обряд "зливки", або "рай", але вже на третій день після хрестин, проводили у Харківщині. Приходили самі баби. На стіл клали хліб і сіль. Повитуха обмиває породіллі обличчя й руки "непочатою водою" (тобто набраною до схід сонця), аби ніхто не врік її, а груди на те, аби був покорм для дитини*[145]. *У Могилівському повіті на Поділлі побутував звичай, коли після хрестин мати з дитиною мусила піти до першого кума, хресного батька, злити йому води на руки і принести рушничок витерти руки. Цей рушничок клала йому на плечі, а як маленький, то чіпляла за пояс*[146].

На Гуцульщині і Буковині проводили після хрестин "колачини". Батьки дитини в одне із свят несли кумам калачі. Кумі крім калачів дарували хустку, а кумові – капелюх[147]. *Подібно і на Чернігівщині: "У сорок днів після хресту несе мати з дитиною кумі й кумові печені пироги або булки й мед, а деколи і матерію, залежно від своєї заможності"*[148]. *Післяхрестинні очисні обряди ще раз підтверджують живучість у свідомості українського народу вірування, що пологи і усі причетні до них, включаючи кумів, були нечистими, а тому була необхідність виконання певних очисних обрядів.*

По всій Україні, як і в інших слов'янських народів, виконували такі магічні дії, які повинні були вберегти матір і дитину від шкідливої дії злих сил і духів. Так "щоб злий дух не підмінив дитя",

---

[132]Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях.– Х., 1885.– С. 45.

[133]Там само.– С. 46.

[134]Там само.– С. 49.

[135]Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях.– С. 44.

[136]Там само.– С. 44, 50.

[137]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 202.– С. 92.

[138]Герасимович Володимир. Народні звичаї обряди та пісні в селі Крехові, Жовківського повіту // Правда, 1894.– Т. 20.– Вип. 59.– С. 64.

[139]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 47-42.– С. 21.

[140]Чичула Анна. Народна пожива в Дрогобицькім повіті.– С. 18.

[141]Терещенко А. Быт русского народа.– СПб., 1848.– Ч. 3.– С. 50.

[142]Онищук А. З народного життя гуцулів...– С. 100.

[143]Чичула Анна. Народна пожива...– С. 19; Герасимович Володимир. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові...– С. 64. Ширше про специфіку хрестинного частування див.: Гаврилюк Н.К., Картографирование...– С. 158-159.

[144]Kolberg O. Przemyskie...– S. 50; Герасимович Володимир. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові...– С. 64.

[145]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 23.

[146]Там само.

[147]Гуцульщина...– С. 305; Шекерик-Доників Б. Родини і хрестини...– С. 119.

[148]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 24.

"щоб нечистий не доступився", "від вроків" – у колиску клали ніж, ножиці, або шпильку[149]*. Віра у їх оберегові властивості, очевидно, була пережитком вшанування металу, та присвоєння гострим предметам (ріг, голка) магічної сили*[150]*. Надприродні властивості приписували вуглинам із печі ("печіка"), шматочкам хліба, солі, часнику, які клали під подушку*[151]*. Охоронну функцію майже у всіх народів з давніх часів виконував червоний колір. Майже повсюдно дитині на руку прив'язували червону стрічку чи нитку*[152]*, щоб відвернути увагу дорослого, і захистити дитину від "уроків".*

У селах Західного Полісся на голову новонародженої дівчинки одягали червону хустку, сповиту дитину часто перев'язували червоним поясом ("крайкою")[153]*.*

У XIX – на початку XX ст. загальноприйнятим був термін першого постригу дитини. "Як мине дитині рік, тоді кум і кума приходять з горілкою, перехрещують дитину, зістригають ножичками по одному пучкові волосся, а потім уже мама зовсім стригла дитя"[154]*. Бо вірили, що волосся і нігті не можна до року обтинати. На Харківщині відбувався "постриг" на кожусі вовною наверх. Волосся ховали у плоті, аби хлопець був кучерявий, або в коров'ячих відходах – щоби був чорнявий. Це робилося аби яка нечиста сила не знайшла волосся й не зробила шкоди дитині. Один і другий звичай має означати пожертву богам*[155]*.*

На Чернігівщині стригли в рік – "пострижини". Приходили кум і кума, приносили дитині подарунки. Кум починав стригти, вистригаючи "хрещик" (над чолом, потилицею, вухами), потім достригала кума. Волосячко загортали у папір і ховали десь у щілині в сінях. Після того обідали і розходилися[156]*. Подібно проходили пострижини на Полтавщині*[157]*. У західних областях України спеціальних обрядів першого постригу не зафіксовано. Але стрижуть у рік, мама або батько, деколи "хресний батько", бабуся чи дідусь*[158]*. Хто почав стригти, той повинен достригати: не можна залишати недострижене волосся, "бо дитина буде заїкатися". Волоссячко радили спалювати*[159]*, щоб вітер не розвіяв, або щоб птахи не взяли на гніздо, бо буде дитину голова боліти.*

Деколи кидали волосся на біжучу воду, щоб швидко росло[160]*. У кінці XIX – на початку XX ст., кидання волосся на воду практикувалося на Київщині, Волині, Поліссі; закопували під деревом – переважно на Чернігівщині і півночі Полтавщини. Що ж стосується спалювання волосся, то воно альтернативно практикувалося у названих місцевостях, а також у вигляді повсюдного і переважаючого способу на Поділлі, в Галичині, в Карпатах*[161]*. Релігійно-язичницька ідея взаємозв'язку земного і потойбічного світу, де сполучною ланкою є зістрижене волосся або зрізані нігті, простежується також у багатьох неслов'янських народів*[162]*.*

Зважаючи на цю ідею, можна припустити, що волосся повинно було діставатися не чаклункам, а заступникам людей і їх життя. Такими заступниками були – померлі предки[163]*. Їм ніби і відсилали різним шляхом "вісточку" чи "дар" від живих мертвим. Отже, обрядово-магічні дії із зістриженим волоссям дитини відбивали зв'язок з давніми релігійними уявленнями про шкідливу магію, а також про благодійні начала природи і життя.*

Варто підкреслити, що обряд "пострижини" – може єдиний, де роль чоловіків переважала[164] *(кум або батько чи дідусь стригли дитину), бо в усіх інших беруть участь майже виключно жінки.*

Підводячи підсумок, зауважимо, що у XIX – на початку XX ст. в Україні комплекс родильних звичаїв та обрядів був розвинутим і зберігав чимало рудиментів стародавнього світогляду і соціально-побутових відносин. У родильних звичаях і обрядах того часу перепліталися ще елементи культури східнослов'янських і неслов'янських народів. Весь комплекс ро-

[149]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 1-2.– Од. зб. 270.– С. 25.

[150]Липец Р. Меч из редкосной бронзы // Сов. Этнография.– 1978.– N 2.– С. 107; Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза.– Х., 1896.– С. 6.

[151]Bystroń J.S. Цит. праця.– S. 107.

[152]Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза.– С. 12-13.

[153]Стельмащук Г.Г. Магія народного одягу // Жовтень.– 1982.– N 2.– С. 99.

[154]Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– С. 33.

[155]Сумцов Н.Ф. Слабожане...– С. 87.

[156]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– С. 70.

[157]Там само.– С. 79; Гаврилюк Н.К. Картографирование...– С. 176, 178.

[158]Архів ІН НАНУ.– Ф. І.– Од. зб. 350.– С. 49, 59.

[159]Там само.– С. 23(зв.).

[160]Там само.– С. 63.

[161]Гаврилюк Н.К. Картографирование...– С. 178.

[162]Фрэзер Д. Золотая ветвь.– М., 1980.– С. 168-169; Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу.– М., 1865.– Т. І.– С. 120.

[163]Токарев А.С. Религиозные верования восточнославянских народов...– С. 36-37; Його ж. История религии народов мира.– С. 202-204; 218-219; 426.

[164]Нидерле Л. Славянские древности.– С. 183; Гаврилюк Н.К. Картографирование...– С. 189-190.

дильних обрядів (за місцем, роллю та смисловим навантаженням) можна поділити на дві взаємозв'язані групи. Перша – це вірування і обряди, пов'язані із вагітністю і народженням дитини. Вони відображали тісний взаємозв'язок людини з природою, деколи марновірні, забобонні застереження і заборони, що мали охоронно-профілактичне значення і були спрямовані на забезпечення щасливих пологів та здоров'я породіллі і немовляти.

Друга група спрямована на прийняття новонародженого у сім'ю і громаду, складалас із звичаїв та обрядів надання імені дитині, провідування породіллі, святкування народин, вибору кумів, хрещення, "хрестин" та першого постригу дитини. Саме у цій групі обрядів простежується давня праслов'янська основа і виявляються розмаїті локальні варіанти. Різниця, головним чином, проявляється у часі проведення того чи іншого обряду, у кількості і порядку виконання обрядових дій, у їх формі і наборі та використанні символічних предметів. Подібність родильних звичаїв і обрядів по всій Україні виявляється у їх змісті, смисловому навантаженні, функціональному призначенні.

У XIX – на початку XX ст. у традиційній родильній обрядовості населення України були різні за походженням і часом виникнення звичаї і обряди, основною метою яких була турбота про здоров'я матері та дитини, бажання виростити здорову і щасливу людину.

У XX ст. докорінні перетворення у побуті та культурі українського народу вели до змін у традиційній обрядовості, і родильній зокрема. Розширення медичного обслуговування спричинювало зменшення ролі баби-повитухи в родильній обрядовості, відмирання вірувань та магічних дій пов'язаних власне з пологами (розплітання кіс, відмикання замків у хаті, відкривання іконостасу "царські врата" у церкві), замовлянь, які застосовувалися з метою полегшення пологів.

Віра у чудодійні властивості першої купелі дитини подекуди збереглася до середини XX ст, а у західних областях України і до нашого часу. Але кількість і склад символічних предметів, які додавали до купелі змінився (тепер додають золоті вироби, гроші, ручку), смислове навантаження давніх символічних предметів не завжди прочитують (зілля, свячена вода, хліб чи зерно), але часто також додають. Проводять першу купіль дитини після повернення з пологового будинку старші жінки, бабусі (як у давнину баба-повитуха). Побутуючий на початку XX ст. обряд очищення породіллі і баби-повитухи відійшов по всій Україні у післявоєнні роки. Довше зберігся обряд церковного очищення породіллі "вивід", який здійснювали зразу після хрещення дитини, а не через 6 тижнів після пологів, як у XIX ст.

У західних областях України заборон і перестород, що були зв'язані з поведінкою породіллі до "виводу" (не виходити за межі свого подвір'я, не відвідувати громадських місць, не виконувати певних робіт) у селах деколи дотримуються і досі.

Хрещення дитини чи урочисту реєстрацію у ЗАГСі або сільській Раді (в останні десятиріччя республіканські обрядові служби активно працювали по впровадженню цієї форми ім'я наречення новонароджених, але поширення стандартних, чужих народній традиції сценаріїв народ не сприймав) проводять через 2-3 тижні, або й пізніше. Якщо ж дитина хвора, то хрестять швидко. Святкову гостину "хрестини", проводять переважно в неділю, запрошують, крім кумів, найближчих родичів та друзів. У куми дуже часто запрошують родичів, а також друзів. Батьки вибирають ті імена, які їм подобаються, не тільки традиційні українські, а також інших народів. Варто відзначити, що специфічних страв та магічних дій, хрестинних пісень, колискових молодь майже не знає.

Перший постриг дитини проводять традиційно у рік, але магічних дій (покладання на кожух, спалювання чи заховування волосся) майже не виконують.

У цей день приходять куми та найближчі родичі. А якщо ніхто не прийшов, то батько або мати дитини, стрижуть маля і святкують день народження – "рочок".

З початку XX ст. і до нашого часу побутують деякі традиційні прикмети, "обереги" та заборони, які регламентують поведінку та побут вагітної; визначають стать майбутньої дитини. Розповсюджені звичаї, що пов'язувались у минулому з вірою у злі сили ("вроки", "уроки", "навіювання", "перестріт"), які дуже небезпечні для породіллі і немовляти у перші дні життя. Живуть і досі оберегові обрядові дії, що захищали породіллю і немовля від усього злого. Отже, всі мудрі, раціональні знання століттями вивірені нашими предками, що сприяли народженню і плеканню здорової дитини і сьогодні живуть у традиційній родильній обрядовості українців.

Статті



Раїса ЗАХАРЧУК-ЧУГАЙ

ЗА КОМПЛЕКСНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ НАРОДНОГО ДЕКОРАТИВНОГО МИСТЕЦТВА УКРАЇНИ

Raisa ZAKHARCHUK-CHUHAJ. For Complex Research of Folk Decorative Art.

Українське народне декоративне мистецтво займає важливе місце у світовій культурі, розкриває невичерпне багатство творчих сил народу, вершини його мистецького хисту. З давніхдавен і до сьогодні воно гідно виконує не тільки матеріальну, практичну, а й духовно-естетичну функцію, виступає як змістовно-емоційне самовираження народу, відображає його мораль, національний ідеал утвердження краси земного життя, торжества правди, добра, людських сподівань. У ньому відбиті віковічні надбання, мистецький талант нації.

Український народ показовіше, динамічніше ніж інші народи планети, своїм мистецтвом стверджує життєвість давніх традицій матеріально-духовної, художньої культури. Важливо, що він зумів зберегти віковічний мистецький генокод незважаючи на нелегку свою долю – постійні війни, грабування, виселення, голодомори.

Дивовижно складний, філософсько-культурний, символічний зміст народного мистецтва українського народу, що протягом віків виступає як образний феномен його незнищенності. Історією, соціально-економічними, природно-географічними умовами, поетичною вдачею українців визначена особлива роль народного мистецтва в духовному житті народу. Його художнє розмаїття обумовлене ще й тим, що в різних районах України під впливом конкретних історико-соціальних, природніх умов сформувались окремі центри, осередки, мистецькі школи зі своїми локальними відмінностями і спільними ознаками, які в загальному розкривають гармонійну цілісність – українське народне мистецтво.

Вважаю, що одне із актуальних завдань молодої вітчизняної мистецтвознавчої науки – активізація справи дослідження традиційної мистецької спадщини українського народу. Сьогоднішня економічна криза, екологічні біди згубно відображаються на сучасному стані народного мистецтва. Брак матеріалів-сировини, непомірні податки призвели до того, що зникли, перестали працювати численні колективи народних художніх промислів України.

Наукові працівники відділу народних художніх промислів, створеного стараннями Ю.Г.Гошка, директора Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору і етнографії ім.М.Рильського Академії наук України в 1980-их рр. написали цілий ряд монографій про окремі види народного мистецтва України: тканини, витинанки, ковальство, вишивку тощо, захищено 10 кандидатських дисертацій по спеціальності декоративно-прикладне мистецтво. Так сталося, що центр наукових досліджень народного декоративного мистецтва зі столиці перенісся до м.Львова. Наукові працівники відділу народних художніх промислів обстежили всі області України, зафіксували різні підприємства, які працюють над виготовленням художніх рукотворних виробів. Виданий довідник "Народні художні промисли УРСР" сьогодні є своєрідною книгою-пам'яттю про творчість народних майстрів України в різних видах народного декоративного мистецтва. Сьогодні на очах занепадають прославлені традиційні центри народних художніх промислів. Детальніше вивчення народного мистецтва в районах Українського Полісся, що постраждали від аварії на Чорнобильській Атомній станції засвідчує, що поки живуть люди, то як можуть, але бережуть мистецьку спадщину своїх батьків, їх віру, естетичні норми, правила – закони життя на своїй землі. Люди, часто одинокі, з якими ми розмовляли в селах, говорили: "не покинемо могил своїх батьків. Будемо жити, як нас учили. Не хочемо нікуди їхати з рідної землі..." Але ж поліський край, що зберіг архаїчні праслов'янські пласти, пустіє, зникають з лиця землі села, роз'їжджаються люди, вимирають. Екологічні, економічні біди викликають турботу, вболівання за народне мистецтво, за науку про нього, їх перспективи. Виникла потреба неначе поспішати – фіксувати, аналізувати окремі мистецькі явища, поки вони ще є, особливо у віддалених селах України.

В науці про народне мистецтво, на жаль, і сьогодні є певні труднощі методологічного плану. Ігнорування художньої і творчої специфіки народного мистецтва, його духовно-естетичної суті дуже збіднювало і збіднює методи його дослідження. В 1960-их рр. робилась спроба нав'язати народному мистецтву принцип дизайну. На-

вмисне недооцінювалось селянське мистецтво, витіснялась рукотворність і авторство зі специфіки творчості народних художніх промислів, ігнорувались мистецькі традиції локальних районів. Бувало, що переносились, зміщувались критерії оцінки народного мистецтва, ішов його аналіз з позицій характеристики творів художників-професіоналів. І сьогодні зустрічаються довільні судження-висновки про семантику орнаментальних мотивів або розгляд їх як лише зовнішньої прикраси предметів тощо. Добре, що тепер на сторінках газет, в передачах телебачення, радіо часто звертаються до народного мистецтва. Але інколи це набирає ознак фальшивої моди. Прикро, коли це робиться не фахово, антинауково. В 1950-их рр. в Україні майже не було мистецтвознавчих праць. В 1990-их рр. наука про народне мистецтво осягла важливі здобутки. Щоб писати про нього, треба його вивчати. Критикувати зроблене, а самому не працювати, бути неспроможним професійно, правдиво оцінити досягнуте в науці, в творчій практиці – легко кажучи – неетично. Дослідників народного мистецтва турбує науковий рівень пропаганди і вивчення народного мистецтва.

Завідувач відділом народного мистецтва Інституту народознавства НАН України, доктор мистецтвознавства Михайло Станкевич розробляє питання теорії і практики народного мистецтва, планує роботу науковців відділу, щоб охопити дослідженням найактуальніші питання мистецької культури українського народу. Вперше у світовій мистецтвознавчій науці він розпочав дослідження теми "Хрест в українському мистецтві". Є в нього задум створити монографічне дослідження на тему: етно-естетична цінність народного мистецтва України.

Одна з його турбот – це комплексний підхід до вивчення народного мистецтва окремих регіонів України. Вважаю, що це один із найважливіших напрямків мистецтвознавчої науки на рубежі другого і третього тисячоліть.

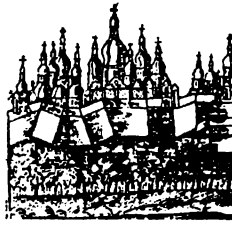
У 1970-их рр. такий метод дослідження був неможливий. Бо ж згідно "вказівок" не рекомендувалось планування монографічних досліджень окремих локальних центрів, а тільки тем, які охоплювали територію усієї України. Вибрану мною тему "Народне декоративне мистецтво Яворівщини" захистив своїми науково-організаційними стараннями директор музею Юрій Григорович Гошко. У ці ювілейні дні заслуженого діяча наук Юрія Григоровича Гошка висловлюю йому щиру вдячність за підтримку в справі вивчення народного мистецтва Яворівщини. Мені була надана можливість проаналізувати питання історії мистецтва яворівчан і аспекти психології їх творчості. Одні й ті ж руки народних майстринь вишивали, ткали, розмальовували скрині, дитячі забавки, плели з лози, рогози, випікали хліб... і своєю індивідуальною справою причетні до створення художньої образності – народного мистецтва Яворівщини, яке відрізняється від мистецтва сусідніх районів. Працю про народне мистецтво Яворівщини підтримав, схвалив доктор мистецтвознавства, професор Московського університету Віктор Михайлович Василенко. Зрозуміло, що це була перша скромна спроба такого підходу до теми.

Ми мріяли, що буде зроблене комплексне дослідження таких прославлених осередків як Опішня, Дігтярі, Кролевець, Петриківка, Клембівка, Косів. Монографії про народне мистецтво окремих районів дали б можливість перейти до написання історії народного мистецтва, здійснити принципи дослідження – від локальних осередків – до всієї території України. Михайло Станкевич має перспективний план таких досліджень.

Тільки на основі кропіткого детального вивчення різних видів народного мистецтва окремих районів в історичному минулому і сучасного стану можна дозволити собі робити теоретичні узагальнення і обгрунтування концептуальних питань його мистецької природи.

При такому методі дослідження народного мистецтва можливо правильно оцінити і зрозуміти творчість окремих майстрів, їх родин, династій, відчути їх розуміння природи, зміст життя на землі. Думається, що при розгляді духовної цінності народного мистецтва невід'ємною є турбота про духовність нашого народу. Вивчати народне мистецтво необхідно в аспекті системи: Людина – Віра – Природа. Наука про народне мистецтво включає важливі питання екології культури, екології природи, узагальнення, збереження мудрого доброго досвіду життя людини на землі.

Публікації



Архип ДАНИЛЮК

КРІЗЬ ПРИЗМУ ЧАСУ

Arkhyp DANYLIUK. Through the Prism of Time.

У 1996 році Музей народної архітектури та побуту у Львові відзначив своє 25-річчя як окремої установи і 30 років прийняття рішення Львівської обласної Ради народних депутатів про його організацію. Це був важливий ювілей, хоч він відзначався скромно. Сьогодні крізь призму часу переконуємось, що саме початі в тодішньому Державному музеї етнографії та художнього промислу (з 1962 по 1970 рр. музей належав до системи Міністерства культури УРСР) роботи по створенню музею просто неба були фундаментальними, бо виходячи з глибоких наукових засад відбору архітектурних експонатів, побудови композицій (зауважимо, що, крім музею просто неба в Ризі, скансенів в СРСР не було). Урядова постанова щодо створення Республіканського музею народної архітектури та побуту була прийнята лише в 1969 році.

Отже, було нелегко, кажучи образно, "йти незнаними шляхами". І сьогодні приємно зазначити, що очолював цю справу наш ювіляр – Юрій Григорович Гошко, тодішній директор, заступник голови обласного оргкомітету по створенню Львівського скансену (головою оргкомітету був Микола Гнидюк, тодішній заступник голови облвиконкому).

Моя розповідь – це своєрідні спогади в присутності свідків. Можливо, це добре, бо правдивість написаного підлягає відразу й оцінці. Пишучи ці рядки, ми спеціально зупиняємось на окремих деталях, історіях зі створення експозиції, щоб показати, яка це була важка, копітка робота і скільки потрібно було енергії, зусиль віддати директору, як керівнику, щоб розпочати, і все, як кажуть, "поставити на ноги".

У Музеї етнографії та художнього промислу я почав працювати з січня 1967 р. Саме тоді згідно рішення облвиконкому організовувався відділ народного будівництва, який мав займатись створенням музею просто неба. Вибір установи, яка б очолила створення музею, був вдалим і невипадковим: у Музеї етнографії та художнього промислу працювали тоді висококваліфіковані фахівці-етнографи, мистецтвознавці: П.Жолтовський, Р.Гарасимчук, А.Будзан, К.Матейко, І.Сенів, Д.Фіголь тощо. Тут власне й "жила" ідея створення музею просто неба у Львові. До речі, ще 31 липня 1958 р. в газеті "Радянська Культура" було опубліковано звернення "Створити парк-музей народної архітектури", яке було підписане Я.Вітошинським, Ю.Гошком, П.Козланюком, І.Крип'якевичем, О.Кульчицькою, Е.Лазаренком, А.Манастирським, Ю.Мельничуком та іншими відомими у Львові та області людьми.

Активність та інтерес працівників до нової справи в Музеї етнографії та художнього промислу були дуже великі. Всі хотіли чимось допомогти, порадити. Пам'ятаю, тодішній головний охоронець музею Д.Фіголь запропонував свій проект побудови експозиції і постійно з свого домашнього архіву передавав у новостворений відділ фото, вирізки з преси з зображенням архітектурних пам'яток. У робочих кімнатах, коридорах йшли жваві дискусії, які саме пам'ятки треба привозити до музею. Особливо тривалі і завзяті були дискусії щодо "довгої хати", яка мала зайняти важливе місце в експозиції розділу "Бойківщина". Голова ж оргкомітету Юрій Гошко зі свого боку вимагав вже конкретних робіт. Часто скликали засідання Вченої ради, засідання оргкомітету. Пригадую, Юрій Григорович одного разу заявив, що музей не має грошей. Тоді Микола Гнидюк розпорядився брати кошти на відрядження за рахунок облвиконкому. Приємно зазначити, що на кінець 1967 р. до майбутнього музею були вже перевезені водяний млин з с.Либохори і олійня з с.Головецьке Сколівського р-ну, велись переговори про закупівлю садиби з хатою 1812 р. в с.Либохорі Турківського р-ну. Умови продажу власник подав дуже важкі. Довелось втручатись і Юрію Григоровичу. Їздили багато разів до Либохори, адже власник забажав на нову хату матеріалів з лісу, що був поруч. Все це, хоч і з великими зусиллями, але виконувалось. Юрій Григорович тримав під своїм контролем все, що робилось для нового музею, постійно відряджав у поїздки працівників у тій чи іншій справі. До роботи тоді були підключені працівники інших відділів, зокрема М.Мандибура, О.Буць-Бодревич, А.Будзан.

У цей час, до речі, Юрій Григорович зацікавився етнографічним карпатознавством, почав досліджувати питання етнічної історії, заселення Українських Карпат, народне будівництво, сімейний і господарський побут, звичаї та обряди горян. Підсумком його роботи як вченого над цією темою стала монографія "Населення Українських Карпат XV-XVIII ст. Заселення. Міграція. Побут.", що вийшла у "Науковій Думці" в 1976 р.

Праця ця стала цінною для працівників вже самостійного музею просто неба для наукового пояснення пам'яток народної архітектури і побуту Карпат в експозиції.

Труднощів при створенні музею було багато. Для відтворення вже перевезених пам'яток потрібні були спеціальні лісоматеріали, сніпкова солома. На той час ще не було досвіду обмірювання, розбірки і відтворення пам'яток на місці; не було розроблено засад закупівлі і розрахунку з власниками будівель. Вирішенням цих проблем постійно займався Юрій Гошко.

Пізньої осені 1969 р. я їхав у своє перше відрядження на Гуцульщину, маючи завдання від Юрія Григоровича підшукати і купити гражду. В управлінні культури області теж готувалися до поїздки, але не на Гуцульщину, а до Москви, до колишнього міністра культури Фурцевої, щоб дістати дозвіл на створення музею просто неба у Львові як установи регіонального значення, музею Західної України. І хоча ще не було дозволу, директор думав про необхідність придбання архітектурних пам'яток, про кошти на розбудову майбутнього музею, про штати наукових працівників.

У 1967 році до Львова була вже перевезена з Чернівців Троїцька церква 1774 р., типовий зразок буковинської школи народної архітектури з "хатнім" дахом. До перевезення у Львів церква вже була майже розвалена і чекала реставрації. Тоді вирішили після клопотання дирекції Музею етнографії та художнього промислу передати її у Львівський музей просто неба, бо ще один один храм такого типу є в Чернівцях. Це відома Миколаївська церква 1607 року (на жаль, пізніше вона згоріла).

Одночасно намагалися закупити пам'ятки народної архітектури і в інших регіонах Західної України, зокрема на Поліссі. Для цього були використані матеріали поїздок наукових працівників Музею етнографії та художнього промислу по збиранню матеріалів до етнографічного атласу України і Молдавії, які в той час проводились. Вже після спеціальної поїздки було відібрано для закупівлі підварок (замкнутий двір) в с.Датиль Ратнівського р-ну Волинської області.

Власник двору погодився на продаж не відразу. Юрію Григоровичу довелося докласти багато зусиль, щоб скласти умови закупівлі. Юрій Григорович згадує, що тоді він просидів з власником оседку цілу ніч в переговорах. А після цього знову виникли проблеми: для будівництва нової хати йому треба завезти сосновий ліс, який би йому сподобався. Після двох поїздок до Львова на огляд деревини він погодився на те, щоб йому заплатили грішми. Через рік садиба була перевезена до Львова. Але, на жаль, через відсутність території для забудови сектору "Полісся" (була організована кампанія проти розширення музею), а пізніше через відсутність коштів, він досі не встановлений в музеї. У майбутньому, мабуть, доведеться підварок відтворювати з нового матеріалу по кресленнях і зразках окремих деталей, які до того часу збережуться.

Я особисто кілька разів бував з Юрієм Григоровичем в поїздках на Полісся. Під час однієї з них ми закупили в с.Підсинівка Старовижівського р-ну Волинської обл. вітряк кізлового типу.

Багато уваги приділялося в музеї відтворенню пам'яток. Юрій Григорович підтримував ідею реконструкції перевезених в розібраному вигляді пам'яток силами теслів з сіл, звідки вони походили. Це було розумно, бо місцеві майстри добре знали будівельні традиції. Тому майже чотири роки працювали в музеї майстри з с.Либохори Турківського району. Пізніше до відтворення пам'яток була залучена Львівська реставраційна майстерня. Власне зусиллями її працівників у перші роки організації музею була відтворена Троїцька церква з Чернівців.

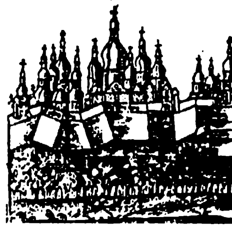
Багато уваги приділялось визначенню місця для пам'яток на території музею. Не було ще генерального плану (вироблялись тільки засади побудови експозиції), хоч схема забудови музею була вже схвалена. Тому, пригадую, Юрію Григоровичу як голові вченої ради і працівникам відділу доводилось багато разів виїжджати на територію, оглядати місцевість, вимірювати кроками, ставити жердини, щоб краще уявити вигляд пам'ятки на новому місці.

Як директор, Юрій Гошко всіма способами намагався прискорити роботи по створенню нового музею. Це зрозуміло, що в радянські часи все було дуже мінливим і багато залежало від конкретних людей, які були керівниками в області чи місті.

Отже треба було виграти і час.

Через 30 років добре видно внесок Юрія Гошка у становлення і розвиток Львівського скансену. Йому він віддав добрий десяток років активної праці. Результат – існування сьогодні самостійного Музею з 125 пам'ятками народної архітектури і 20 тисячами предметів побуту та народного мистецтва з різних регіонів Західної України. Отож, з нагоди 80-річчя від дня його народження автор цих рядків і працівники Музею народної архітектури та побуту щиро вітають Юрія Григоровича зі славним ювілеєм, зичать здоров'я і багато років творчої праці.

Публікації



Микола МОЗДИР

ДВОЄ НА ЧОВНІ

Mykola MOZDYR. Two in a Boat.

Весь довгий літній день удвох з Ю.Гошком ми – з вудочками в човні. На озері, річці, малих і великих затоках... Широких, вузьких і звивистих, як стежка, протоках між густими, як лісові хащі, очеретами. В сусідстві з тихим, принишклим, гамірливим, верескливим до болю у вухах плаваючим, літаючим плаством... Зараз вже ніхто не йме віри, що ще на початку 60-их на Волянецькому озері, на якому декілька років ми рибалили, дикі качки збиралися у зграї по кілька, а то й кільканадцять тисяч штук. Як і мало хто уявляє собі сцену захисту лебедем своєї території, – випнувши груди, з широко розкинутими крилами, шипінням, криком він дослівно біжить по воді на зустріч непрошеним зайдам. Або ж величезні зарослі – плантації водяних лілій. Ми припиняли розмову, сповільнювали рух човна, милуючись ними. Це ранкові незабутні враження. Лілії зустрічають сонце, піднявшись над поверхнею і щиро розкривши для його ласки свої трепетно ніжні, ідеально чисті, прикрашені краплинками-перлами пелюстки. Чи вітають так небесне світило, чи хизуються перед кимось? Але ж які вони сором'язливі! Особливо ті, наймолодші. Як тільки сонце почне уважніше їх розглядати, – згортають пелюстки і ховаються у воді.

А скільки подібних зустрічей з неповторною поліською природою пережили! Та, як відомо, життя Природи – це не тільки краса. Часто переживали, вболівали за беззахисних. Наприклад, коли на наших очах дві-три зграї розбійників-окунів нападали на беззборонну риб'ячу молодь. Поверхня води неначе закипала, над нею то тут, то там з'являлися густі сріблясті бризки з рибок, що рятувалися від ненажер. Серце стискалось, коли доводилось бачити, як бузьки-батьки викидають з родинного гнізда вже дорослу свою дитину. Ще б трішки – і вона б "стала" на крило. Але так треба, бо для всіх не вистачає корму. Правда, більш глибоко ми переживали людські біди: в посушливе літо, коли все довкілля тижнями було затягнене синьо-сірим димом – горів торф на болотах, в лісах, на полях, городах... Погасити його міг тільки дощ, а його не було.

Бачили, якої шкоди може завдати поліщукам і вода, якщо її забагато, – біля Любязя жінки човнами плавали над своїми городами, і руками, занурюючи їх по плече у воду, добували картоплю, городину... Від людей чули скільки лиха, бід вони переносили в цьому краю. Ми, слава Богу, мали тут тільки пригоди. Бувало, "наїдалися", як кажуть поліщуки, страху. Скільки разів нас зненацька захоплювала буря на озері. Громи, блискавки, в човні ж – залізо – якір, спінінги, а вітер здіймав таку хвилю, що єдиною надією було якнайшвидше добратися до прибережних заростів, очеретів. Було таке, коли сусіди щиро раділи, дивувалися нашому поверненню, згадуючи тих, хто в цьому місці (устя Прип'яті в "окуневе" озеро, біля Свалович) в подібній ситуації загинув. Одного разу на Прип'яті на нас раптово (сиділи на човні між високими очеретами) налетів смерч. Тут такі бувають часто. Зі свистом, шумом, клубами вирваного очерету пронісся буквально за кільканадцять метрів від нас. Принишкнувши на човні, ми бачили, як нижньою частиною рухливого хоботу він "пив" воду – стовп кип'ячої води приблизно двометрової висоти і такого ж діаметру швидко перемістився поперек річки і зник з очей. Верхній, потовщений кінець цього "хоботу" ховався в низьких темних хмарах...

Пригоди були різні. Окремі з них сприяли з'ясуванню, здавалося б, дивних істин. Якось буквально при нас топився наш добрий знайомий в с. Сваловичі, який народився і виріс тут, – Михайло – чоловік середнього віку, батько двох гарних хлопців. Зодягнений, він то показувався біля човна, то з піднятими руками зникав під водою. Ми думали, що так жартує напідпитку. А коли зорієнтувалися в ситуації, то вже ледь витягнули його в човен. Як з'ясувалося пізніше, він, як більшість старших поліщуків, не вмів плавати. (Кілька років тому Михайло таки втопився в Стоході). І це при тому, що, як кажуть, виріс на воді.

На човнах поліщуки – справжні еквілібристи. Неодноразово ми спостерігали, як, витягаючи, перевіряючи чи ставлячи сіті, рибалка на одній нозі стоїть, другою веслом "підправляє" човен, а руками працює з сітями. Принагідно ми довідувалися, що втопився чийсь родич – перевернувся човен з сіном, а поруч нікого не було...

Жодного разу ми не бачили, як купаються чоловіки, зокрема, старші. Жінок бачили (не

підглядали!). Зодягнені, заходили у воду, де є поступове пониження дна, і зі збільшенням глибини піднімали над поверхнею сорочки і спідниці, але так, що краями вони буквально торкалися поверхні води. Заходили у воду до пояса, через якийсь час виходили, частково роздягнувшись, мили верхню частину тіла.

Взагалі поліщуки дуже сором'язливі, не хвалькуваті, терпляче зносять життєві негаразди; і водночас – недовірливі. Скільки літ разом з Гошком ми провели під одним дахом з Катериною і Йосипом Кокуляками з Хабарищі Ратнівського району і не підозрювали, що Йосип саме в ці літні місяці (часта потреба бувати в лісі) повинен був поквитатись із сусідом ("вендета" по-поліськи, але про це, можливо, іншим разом)...



Ми активно цікавилися побутом, обрядами, звичаями поліщуків, нас запрошували на весілля, "виряжання" (проводи в армію) тощо. Інколи витрачали дорогий риболовецький час в пошуках вишитих сорочок, тканих рушників, барвистих "літників" і привозили їх до музею. Завжди прагнули знайти щось оригінальне, неповторне, наприклад, соху. Порадив нам шукати її в сусідньому селі – Волі Щетинській – знайомий старий рибалка з того села. Але ніякої адреси не дав. Озером, по воді до цього було приблизно три кілометри. Залишивши човен, пішли селом і скоро побачили діда, який сидів при дорозі і грів на сонці покриті страшними ранами ноги. Біля нього вертівся собака. Ну, майже жива євангельська сцена з Лазарем, тільки наш каліка безперервно курив цигарки, скручені з газетного паперу і їдкого поліського самосаду. Розговорилися, і він порадив нам зайти в хату, що на краю села під лісом. На подвір'ї зустріли молоду жінку з двома дітьми дошкільного віку, неохочу до розмови. Довго пояснювали їй мету наших відвідин, запевнили, що заплатимо за знахідку. Врешті повела нас до клуні, де, як казала, давно щось подібне бачила, і вказала на лівий кут. Добратися до цього місця перешкоджав віз, на якому щось височіло, прикрите старим рядком. Недовго думаючи, я взявся за розвору, Ю.Гошко – за колесо – і ривком відсунули його вбік (тоді була сила!). У цю ж мить стодола наповнилася неприємним запахом. Водночас жінка, а за нею діти почали не просто плакати, а лементувати. Ми швидко зорієнтувалися, – жінка злякалася, бо на возі з бочки розлилася відпрацьована брага. Словами, жестами ми почали виражати своє задоволення з цього приводу – мовляв, давно хочемо пляшки доброго трунку. Як доказ цього я силоміць вклав до її рук дві зелененькі купюри (не долари, а шість карбованців). Соху знайшли в прекрасному стані. Зрадівши, не господиня, як з'ясувалося, а її невістка не тільки відмовилася від грошей за соху, а ще й винесла дві темнозелені пляшки, на одній з яких була жовто-коричнева етикетка – "оліфа". Ми знали, що це не так. На радощах приєднали до цієї знахідки класичний поліський бортний вулик – подарунок нашого знайомого рибалки – і вирішили, що все це я перевезу човном, а Юрій Григорович піде додому пішки. Соху я поклав вздовж човна, а колоду-вулик – поперек. Нічим не закріпивши, відчалив з тихої бухти. І щойно коли виплив на озеро, зрозумів свій недогляд: зустрічний вітер, який тут зривається зненацька, скочував вулик на мене. Коли ж я намагався повернути його на місце, човен розвертався боком, і через борт заливала вода. Ситуація була більш ніж неприємна. Тих декілька кілометрів на озері мені видалися міжконтинентальною морською відстанню... Ми з Гошком і донині переконані, що такої сохи вже ніхто не добуде для нашого музею. Жаль тільки, що її опис, який я склав зі слів згадуваного діда, тодішній охоронець фонду сільськогосподарських знарядь не переніс до інвентарної картки. А він складався з тринадцяти термінів (чому й запам'ятав)...

Читач не міг не звернути уваги, що про риболовлення тут – ні слова. Це й не дивно – дуже вже значуща й дорога нам ця тема... І віримо – довго ще вона буде для нас незакритою.

АВТОРИ НОМЕРА[1]*:*

Степан ПАВЛЮК – директор Інституту народознавства НАН України, зав.відділом етнографії, доктор історичних наук, професор. Займається проблемами традиційного землеробства українців, теоретичної етнографії, етнополітології. Автор монографій "Народна агротехніка українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст" (1986), "Традиційне хліборобство України. Агротехнічний аспект" (1991). Редактор журналу "Народознавчі Зошити".

Степан МАКАРЧУК – завідувач кафедри етнології Львівського державного університету ім.І.Франка, доктор історичних наук, професор. Досліджує етносоціальні процеси в Україні. Автор праць "Робітнича сім'я на Українському Прикарпатті" (Этнографическое изучение быта рабочих) (1968), "Этносоциальное развитие и национальные отношения на западноукраинских землях" (1983), "Український етнос" (1992). Редактор і співавтор посібника "Етнографія України" (1994) та ін. Досліджує також питання історії західноукраїнських земель XIX-XX ст. та джерелознавства історії України.

Юрій ГОШКО – головний науковий співробітник відділу карпатознавства ІН НАН України, доктор історичних наук, професор. Досліджує культуру і побут населення Українських Карпат. Автор ряду книг, зокрема "Населення Українських Карпат XV–XIX ст." (1991). Співавтор та відповідальний редактор ряду колективних праць.

Михайло СТАНКЕВИЧ – завідувач відділу народного мистецтва ІН НАН України, доктор мистецтвознавства. Займається проблемами теорії та історії художньої культури українців, зокрема художньою обробкою дерева та мистецтвом витинанки. Автор монографії "Українські витинанки" (1986), співатор ряду колективних праць.

Наталія МЕЛЬНИЧУК – мол. науковий співробітник відділу карпатознавства ІН НАНУ, канд. історичних наук. Займається вивченням питань традиційної культури українців, народної моралі.

Михайло ПАНЬКІВ – директор Івано-Франківського історико-краєзнавчого музею, канд. історичних наук. Досліджує народну сімейну обрядовість Покуття. Автор ряду наукових та науково-популярних публікацій.

Стефанія ГВОЗДЕВИЧ – науковий співробітник відділу етнографії ІН НАНУ. Займається проблемами традиційної культури українців, зокрема історії деревообробних промислів, у т.ч. і бондарства українців Карпат, а також питанням родильної обрядовості. Автор ряду публікацій з цих питань.

Раїса ЗАХАРЧУК-ЧУГАЙ – старший науковий співробітник відділу народного мистецтва ІН НАНУ, доктор мистецтвознавства, професор. Займається проблемами історії, теорії і практики українського народного декоративного мистецтва. Автор книг "Народне декоративне мистецтво Яворівщини" (1978), "Українська народна вишивка" (1988), "Родина Шкрібляків" (1979). "Ганна Вінтоняк (1983), співавтор посібника "Декоративно-прикладне мистецтво" (1992), довідника "Народні художні промисли УРСР" (1986), ряду наукових статей, методичних розробок.

Архип ДАНИЛЮК – заступник директора Музею народної архітектури та побуту у Львові, лауреат республіканської премії ім.П.Чубинського. Досліджує українську народну архітектуру, вивчає проблеми музеєзнавства, розвитку народних промислів. Автор книг "Українська хата" (1991), "Наша хата" (1993), "Музей в Шевченківському гаї" (1993), "Поклонися народному зодчому" (1995), "Релікти давнього будівництва" (1995), ряду інших видань, зокрема путівників, питальників з етнографії, публікацій в журналах, співавтор колективних праць.

Микола МОЗДИР – старший науковий співробітник відділу народного мистецтва, кандидат мистецтвознавства. Досліджує традиційну художню культуру українців, зокрема різьбярство. Автор монографій "Українська народна дерев'яна скульптура" (1980), "Українська народна меморіальна скульптура" (1996), співавтор ряду колективних праць.

---

[1] Довідки про інших авторів публікацій у "НЗ" (2'97) поміщено в попередніх випусках двомісячника.

